27e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 26 29 JUIN 1905

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

§ **XX.** — **Solvuntur objecta** *(suite)*

L'apologétique de l'esprit (suite)

Vous n'avez pas oublié, cher lecteur, la distinction fameuse à laquelle j'attache, pour ma part, une importance souveraine : *apologétique de l'esprit* et *apologétique du cœur*. De celle-ci nous parlerons tout à l'aise dans le prochain article. Finissons-en aujourd'hui avec la première.

Voici une observation très simple, que tout homme de bon sens est capable d'entendre. A la guerre, autre chose est la haute science militaire, la compétence stratégique supérieure des grands chefs, autre chose la science ou formation militaire du soldat. Ajoutons, ce qui est très simple et très évident encore, que personne n'a jamais eu et n'aura jamais l'idée de prétendre que les sous-officiers et officiers d'ordre inférieur doivent avoir fait les mêmes études techniques préparatoires, sondé les mêmes problèmes, acquis la même érudition théorique et pratique, en un mot, la même valeur intellectuelle et la même connaissance approfondie de l'art de la guerre, que les généraux d'état-major préposés à la direction suprême de tous les mouvements de l'armée. Il est des choses que les lieutenants, les capitaines, les colonels, etc., doivent savoir, évidemment ! Il en est d'autres aussi qu'ils peuvent légitimement ignorer, qu'ils sont même dans l'impossibilité de connaître. Leur science a tout juste les limites de l'œuvre restreinte qu'ils ont mission d'accomplir. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle du commandement, des capacités proportionnelles plus étendues sont requises. C'est l'ordre, c'est l'expérience, c'est du plus élémentaire sens commun.

Je demande qu'on veuille bien, en toute loyauté, appliquer cette règle, si parfaitement incontestable, à la hiérarchie ecclésiastique. Suis-je, en parlant ainsi, rétrograde exagéré, ennemi de la science, du progrès et des besoins de mon temps ? C'est ce que nous allons voir.

« Le monde marche, évolue, se transforme, dit-on. L'axe de la controverse religieuse a subi depuis cent ans un déplacement sensible. La curiosité de l'esprit s'est éveillée sur une foule de questions dont l'énoncé même ne serait venu jadis à la pensée de personne. Par contre, beaucoup de disputes ont vieilli, qui passionnaient autrefois nos aïeux. Ce bouleversement d'idées, ce renouveau des ambiances de la pensée humaine, de la pensée chrétienne, est-il un bien, est-il un mal ? Qu'importe ! Laissons à Dieu le secret de ce mystère. Il faut vivre, voilà qui est sûr. Pour vivre, il faut respirer ; et, quand on n'a pas le choix de l'air à absorber, force est bien de se contenter de celui qu'on a, dans le milieu où l'on se trouve, pour en tirer parti et en vivre, plutôt que de se laisser asphyxier par défaut de respiration.

« Or, dit-on encore, l'air « intellectuel, » le seul actuellement respirable pour nous, pour la vie surnaturelle de la foi et de l'Eglise, est précisément un air de science et de critique universelle. Il faut donc opter : ou la mort à bref délai, faute de nutrition suffisante, ou la vie sauve avec un régime d'alimentation approprié aux conditions nouvelles de l'atmosphère intellectuelle qui nous est imposée par la force des choses.

« Voilà, semble-t-il, ce que le clergé, conservateur et traditionnel par tempérament, s'obstine à ne pas voir. Sous prétexte de fidélité aux souvenirs du passé, qui fut si beau, et aussi par secrète méfiance à l'endroit de toutes les sortes de nouveautés, il piétine sur place, figé dans la routine des vieilles idées, des vieilles méthodes, des spéculations stériles, le tout enveloppé dans le linceul d'une langue morte. Il reste immobile, pendant que tout marche autour de lui. Quoi d'étonnant si le monde et l'Eglise, le prêtre et le peuple, ne s'entendent plus ? Il n'est que temps de « prendre conscience » du péril. Faisons résolument machine en avant. Il nous faut un clergé « à la hauteur » des circonstances, « sciencé » à souhait, formé aux nouveaux procédés de la critique, instruit à fond des grands problèmes

d'apologétique religieuse qui occupent l'esprit de nos contemporains, capable de river leur clou aux savants raisonneurs de l'exégèse dernier modèle, capable de dire son mot et de se faire écouter d'office sur les palpitants conflits de la question sociale et autres. Voilà le prêtre qu'il nous faut.

« Ce prêtre-là, l'enseignement actuel de nos séminaires est incapable de le former. Donc, changement d'idées et de méthode dans les séminaires, tout d'abord. Au rancart les bons petits manuels classiques de tout repos qui ont suffi, pour une époque moins illuminée, à nos aînés dans le sacerdoce. De l'exégèse, de la patristique, de la positive, de l'histoire, de la critique, beaucoup de tout cela, le plus possible; moins de scolastique, moins de principes et de formules didactiques toutes faites, *ne varientur;* moins de synthèse, moins de déduction, moins de constructions systématiques à priori, et surtout moins d'arguments d'autorité, moins de casuistique. Arrière les antiques théorèmes à arêtes vives du bon vieux temps; place au flou du relativisme universel, à l'élasticité d'adaptation intellectuelle que réclame la transformation moderne de l'humaine mentalité. Du nouveau, de l'érudition, de la critique, de l'air, de la lumière et de la liberté ! » Etc., etc., etc. Air connu. Restons-en là.

Eh bien ! sur cette tirade, mon avis est très simple : je la tiens pour un monumental et assez grossier sophisme. En vérité, c'est à douter de la bonne foi ou du correct équilibre mental des prétendus amis de l'Eglise qui raisonnent, écrivent et parlent ainsi.

Voici en raccourci ce qu'on nous dit :

Antécédent : Dans son intérêt, l'Eglise doit égaler au moins, et même surpasser, en science, en critique, en érudition, les savants adversaires de la foi.

Conséquent : Donc, tous les curés, tous les prêtres, tous les séminaristes doivent égaler au moins, et même surpasser, en science, en critique, en érudition, les savants adversaires de la foi.

Patente absurdité ! pour cette raison absolument limpide que l'on sous-entend dans cet argument la mineure archi-fausse : Or, l'Eglise c'est tous les curés, c'est tous les prêtres, c'est tous les séminaristes.

Admettons provisoirement — *transeat* — l'antécédent. Admettons que l'Eglise, prise dans son ensemble, doive, pour répondre à sa fin, avoir aux yeux du monde tel décor de représentation intellectuelle qui lui évite l'humiliation d'une infériorité de prestige, préjudiciable à ses intérêts.

S'ensuit-il que tous les membres de la société ecclésiastique soient tenus dans la même mesure à lui assurer le bénéfice de cette gloire lumineuse ? S'ensuit-il que tous ses prêtres doivent être désormais formés d'après cet idéal ? Est-ce que par hasard un curé, un séminariste, porterait l'Eglise condensée dans sa minuscule individualité ? Personne, certainement, ne conçoit ni ne dit cela. Il est donc bien vrai que si le curé, si tout prêtre quelconque, si tout séminariste apporte sa part contributive à la perfection de l'organisme intégral de l'Eglise, cette part n'est pas la même pour tous. Il est de toute nécessité qu'elle varie, en plus ou en moins, suivant le degré hiérarchique de l'échelle sociale où chacun d'eux se trouve placé.

La sainteté a cela de particulier qu'elle peut être le bien propre de tout le monde, tandis que la science est l'apanage du *magistère* doctrinal.

Dans l'Eglise, tout comme dans le monde civil, c'est à l'élite intellectuelle, à la *tête* où vit le cerveau social, qu'incombe le ministère de la pensée et de l'enseignement. Là est la source des pures et transcendantes lumières de la vérité ; c'est de là, et de là seulement, qu'elles peuvent émaner pour se répandre ensuite en irradiations bienfaisantes sur le corps tout entier.

C'est bien ainsi, du reste, que l'Eglise l'a toujours compris. On ne l'a jamais vue exiger de ses ministres d'ordre inférieur, de ceux qui sont appelés à la pratique populaire du ministère apostolique, la forte culture spéculative qu'elle a toujours eu à cœur, au contraire, de développer sans cesse dans ses grands chefs hiérarchiques, chez ses Pères et ses Docteurs, dans ses institutions d'enseignement public supérieur, objets de prédilection de ses soins les plus attentifs et les plus persévérants.

Cette histoire est d'hier, et on l'oublie ! C'est l'Eglise qui a créé les *Universités*, et Dieu sait si le nombre en a été grand, rien que sur notre sol de France, et si leur éclat incomparable a fait honneur à la civilisation chrétienne. L'Université, — *universitas studiorum,* comme on disait alors, — était comme le centre universel où convergeait l'élaboration de la pensée humaine sous toutes ses formes, dans tous ses domaines, le foyer où s'harmonisaient, dans un contact quotidien, toutes les lumières de la raison et de la foi, toutes les énergies supérieures de la nature et de la grâce.

« Voilà bien, direz-vous, voilà tout justement ce qui nous manque aujourd'hui. Le magistère doctrinal chrétien est désemparé. Nous n'avons plus de Docteurs, plus de maîtres, plus de ces hautes écoles où s'affinaient jadis, pour la vérité et contre l'erreur, les intelligences d'élite appelées par la Providence à la défense de l'Eglise, aux avant-postes, là où son ennemi groupe le meilleur de ses forces intellectuelles. »

D'accord ! Je déplore comme vous cet état de choses. Mais, dites-moi ? si la tête souffre, pourquoi est-ce aux pieds que vous voulez porter remède ? Si l'organisation actuelle de notre haut enseignement catholique laisse à désirer, est-il bien logique d'en conclure qu'il faut transformer nos séminaires en Universités, appeler nos prêtres de paroisses à remplir la place vide des anciens grands maîtres de la science sacrée ? Comme raisonnement, c'est un peu faible, avouez-le. Comme

pratique, ce serait désastreux, si ce n'était tout simplement à priori impossible.

J'entends bien que vous me trouvez, à mon tour, exagéré. Pour un peu vous me diriez que, parlant tout seul, j'en prends à l'aise avec l'opinion que je combats. C'est si facile de s'offrir la satisfaction de démolir un obstable qu'on a soi-même bâti, de prêter à autrui des idées fausses qu'il n'a pas, pour les mieux réfuter.

Point du tout, cher confrère ! Je suis, Dieu merci ! plus honnête, et moins naïf que cela. Je sais parfaitement que les promoteurs de la réforme des méthodes d'enseignement clérical ne veulent point installer des chaires ni des cours de Facultés dans nos modestes séminaires, ni exiger de tout curé de campagne un diplôme de doctorat *de omni re scibili*.

Ce que je sais moins, par exemple, c'est la limite où l'on voudra bien arrêter le mouvement de réforme de l'éducation cléricale dans la marche ascensionnelle que l'on préconise comme une nécessité vitale de l'apologétique à la mode, apologétique qui nous est d'ailleurs présentée comme indispensable à la vie même de l'Eglise.

Notre rôle à nous, simples curés, est de répercuter autour de nous, en échos dociles, l'enseignement fixé ailleurs, et plus haut, par les princes de la science. Nous recevons la doctrine ; ce n'est point à nous d'en élaborer les formules profondes. On peut nous demander d'apporter à la culture de notre intelligence, de notre mémoire, de notre parole, tous les soins de « propreté » qui en feront les miroirs limpides où viendront se réfléchir fidèlement les illuminations émanées de la grande source du magistère supérieur enseignant. Nous refusons tout net de prêter l'oreille aux séduisantes sollicitations des « réformistes » qui, sous prétexte de nous initier aux grandes controverses de la critique contemporaine, ont tout l'air, en définitive, de vouloir nous en constituer les arbitres.

Comment ! On n'a même pas un bon manuel d'histoire ecclésiastique à nous mettre entre les mains, et l'on nous convie à creuser les problèmes sans fond où se complaisent les hardiesses de la moderne critique historique.

Vigouroux retarde, dit-on. Est-ce à nous de le mettre au pas ? Nous ne demandons pas mieux que de suivre nos chefs de file. Encore conviendrait-il de ne pas tant nous exciter à les précéder, ce qui est proprement choquer le bon sens et renverser l'ordre régulier des choses.

Qu'irions-nous faire, nous autres, simples et pauvres curés de campagne, dans le labyrinthe exégétique où les savants de profession, dont c'est la fonction de fréquenter ces milieux embrouillés, ont souvent peine à garder la bonne route ? Autant vaudrait lancer nos marins d'eau douce avec leurs coquilles de noix, sans cartes ni boussole, à travers les récifs dangereux ou inexplorés de la pleine mer. Ces expéditions-là ne sont pas notre fait. Je dirai tout à l'heure dans quelle mesure nous pouvons et devons nous y exercer, de loin, sans perdre de vue le solide point d'appui de la côte. En attendant, je répète que je ne constate pas sans angoisse l'imprudent acharnement que l'on met à nous inoculer le goût des grands voyages d'exploration.

On nous dit : Mais non ! il ne s'agit pas d'aller si loin que cela !... — Je réponds : Jusqu'où, s'il vous plaît ? Vous n'en savez rien vous-mêmes... C'est à l'inconnu que vous nous appelez. Souffrez que nous gardions le souci des braves âmes chrétiennes qui ont besoin de nous sur la terre ferme.

N'est pas Christophe Colomb qui veut. Si vous avez cette vocation-là, Dieu soit loué ! Allez vous-même à la découverte des pôles dont notre brouillon scepticisme contemporain a déplacé les axes. Quand vous serez revenu, nous accueillerons avec bonheur les nouveautés scientifiques qu'il vous aura été donné de récolter au cours de vos croisières aventureuses ; et nous ne manquerons pas d'offrir à nos ouailles le profit qu'elles en peuvent tirer. Nous ne sommes point marins explorateurs ; nous refusons de le devenir, ce qui n'est pas, de notre part, mépris d'une si haute et si indispensable profession, oh non ! c'est tout simplement sagesse et bon sens. Si tous les hommes étaient marins, ce serait une superbe chose pour la géographie et la science hydrologique ; mais l'humanité mourrait de faim. Si tous les prêtres s'aventuraient au large de l'océan scientifique, nous aurions peut-être un clergé humainement plus reluisant, mais ce serait la ruine de l'Eglise et de la société ; en masse les âmes périraient.

La conclusion de tout ceci est très claire. La voici, sans tant de métaphores, en français tout net. Au lendemain de la séparation — si la séparation se fait — il sera de toute première urgence que NN. SS. les Evêques constituent à l'Eglise de France la puissante tête scientifique qui lui manque à l'heure actuelle. On a, il est vrai, tenté déjà un effort méritoire, il y a quelque trente ans. Nos universités catholiques ont fait un bien sérieux. Ce n'est pas assez. Il faut autre chose, plus et mieux que cela.

Je souhaiterais, pour ma part, ou bien une organisation d'enseignement supérieur ecclésiastique très forte par le nombre des centres universitaires, plus multipliés qu'ils ne le sont aujourd'hui ; ou bien, si cette méthode paraît trop dispersive et impraticable, je rêverais la fondation d'une sorte d'Institut central qui serait à la fois l'Académie catholique conservatrice de la vraie foi et de la vraie science, la Sorbonne catholique de tous les enseignements utiles à la cause de l'Eglise, l'Ecole normale catholique pour la formation des professeurs de petits et grands séminaires.

On pourra espérer de beaux triomphes pour l'Eglise et la France chrétienne le jour où le cerveau de la société catholique aura repris chez

nous son activité d'autrefois, le jour où ce que l'on appelle pompeusement l'évolution de notre doctrine sera devenue le fruit d'une élaboration à la fois compétente et qualifiée, le jour enfin où le clergé paroissial recevra du magistère d'en haut, mais, cette fois, préparée et digérée comme il convient, une alimentation intellectuelle appropriée aux circonstances et aux besoins présents de son ministère pastoral d'ordre pratique.

C'est à cet *Institut* de hautes études qu'incombera — naturellement — la mission providentielle de se livrer à tous les exercices de l'apologétique supérieure de l'esprit, de discuter les nouveautés savantes susceptibles d'intéresser la foi, de répondre sur leur propre terrain aux coups des plus habiles et des plus dangereux ennemis de l'Eglise, de fixer les bonnes formules de l'enseignement suivant le progrès des idées et le mouvement des choses, de nous préparer enfin de bons livres d'assimilation, de bons manuels en tous genres, où les abeilles de la grande ruche centrale auront condensé, à l'usage du clergé pastoral, le miel pur des plus récentes harmonies de la science et du dogme.

Très bien! me direz-vous. Voilà qui est de toute nécessité absolue, et qui serait parfait, assurément! Mais d'ici là, que faire?

Que faire? Eh! mon Dieu, tout ce qu'on voudra, sauf la sottise révolutionnaire où d'aucuns, inconsciemment sans doute, cherchent à nous entraîner, en rêvant de transformer nos séminaires en autant d'Instituts, d'Académies ou de Sorbonnes catholiques, dans le genre de celle que je rêve, moi, à la tête de l'Eglise de France, et pas ailleurs.

Il a été écrit depuis vingt ans pas mal de livres et d'articles de revues sur la question des réformes à introduire dans l'organisation des séminaires. J'ai lu tout cela, souvent avec surprise, presque jamais sans inquiétude et serrement de cœur. Voilà qu'on parle maintenant d'un congrès de directeurs de séminaires où sans doute on espère voir décréter l'abolition des vieilles méthodes, l'intrusion des nouvelles. Dans le genre syndicat, c'est un comble, en vérité!

Je ne ris et ne raille point du tout. Très volontiers je m'inclinerai respectueusement devant l'idée et le fait, que je ne critique pas au fond pour le moment, quand j'apercevrai le Pape à la tête de ce mouvement de restauration soi-disant urgente, quand je verrai la signature de nos Evêques au bas des documents chargés de lancer ces nouveautés dans le monde ecclésiastique sous forme d'appel à une association dont il semble que le besoin ne s'était pas beaucoup fait sentir jusqu'à présent. En attendant, je reste sur la méfiance, disons sur la réserve, et suis de ceux qui pensent qu'un pareil mouvement doit venir d'en haut, non point d'en bas, de la tête et non des membres, surtout dans un ordre social comme le nôtre, tout entier basé sur le respect surnaturel de la hiérarchie.

J'ai eu le très grand honneur d'être pendant assez longtemps professeur de séminaire. Je sais ce qu'on fait dans ces maisons-là, et rien ne me paraît lamentable comme l'incompétence notoire des gens qui s'en occupent tous les jours sous prétexte d'y introduire de l'air, de la lumière, et que sais-je encore? sans y avoir passé, sans s'être au moins sommairement fait raconter la vie qu'on y mène, le but qu'on y poursuit, les moyens appropriés qu'on y emploie. Je reviendrai sans doute quelque jour sur ce sujet qui m'est familier. Nos modestes professeurs de séminaires travaillent beaucoup; ils aiment peu à se répandre au dehors, étant assez absorbés dans leur discrète et délicate besogne. Ils ont, de plus, à un très haut degré le sage bon sens surnaturel de l'ordre hiérarchique et le respect à priori de ce que j'ai appelé la tête pensante — le magistère — de l'Eglise. Ils ne s'engageront sûrement dans aucun syndicat ou congrès quelconque, à moins d'y être autorisés, mieux que cela, envoyés par leurs évêques respectifs. On les calomnie beaucoup depuis quelque temps; on émet la prétention d'exhausser le niveau de leur mentalité, ce qui est toujours périlleux à dire, désobligeant à entendre. Ils se taisent cependant; le silence laborieux est toute leur consigne. Puisque *l'Ami* veut bien m'ouvrir largement ses colonnes, je parlerai, moi, qui ne suis pas tenu à la même attitude résignée. Qu'on me permette en attendant, puisque l'occasion s'en présente aujourd'hui, d'attirer l'attention de nos censeurs sans mission sur le mal qu'ils font aux élèves en leur apprenant à douter de la capacité de leurs professeurs à les bien instruire de tout ce qu'ils doivent savoir pour remplir convenablement leur fonction sacrée dans la société moderne. Mais c'est là une parenthèse qu'il est temps de fermer. Nous y reviendrons. N'oublions pas qu'il s'agit pour le moment d'apologétique.

Il résulte, ce me semble, jusqu'à l'évidence, de toutes les réflexions qui précèdent, que la haute apologétique de l'esprit n'est pas et ne peut pas être l'affaire du premier venu, de tout le monde indistinctement, dans le clergé, et que l'on fait fausse route quand on parle d'affiner la « mentalité cléricale » au contact des controverses pointues ou profondes, des fins problèmes de science ou d'érudition, que soulève parmi les intellectuels la transcendante critique de nos jours.

Gardons-nous bien ici d'une erreur redoutable. Notre thèse deviendrait abominablement fausse si nous l'étendions au delà des limites où nous avons pris soin de la circonscrire. Il a été question jusqu'à présent de cette apologétique théorique que l'on peut appeler *supérieure*, ou proprement *scientifique*. A côté de celle-là il y en a une autre, qui n'en est, à vrai dire, que le prolongement, une autre d'un caractère tout différent, beaucoup plus pratique, tout aussi nécessaire pour le bien de l'Eglise et des âmes chrétiennes en général : c'est l'apologétique *populaire*. Expliquons-nous bien.

Pour fixer les idées par une métaphore, j'ai parlé de marine et de navigation. L'exemple est bon ; je demande la permission de m'en servir encore.

Il faut, c'est clair, laisser à ceux qui en ont le goût, la capacité et la mission providentielle, les explorations aventureuses dans l'inconnu de la haute mer. Mais est-ce là une raison d'approuver la lâcheté ou la paresse de ceux qui peuvent, sans tant de périls ni d'efforts, travailler efficacement à la défense de la côte contre l'invasion ennemie, et s'y refusent parce que c'est là une besogne qui sort de leurs habitudes pacifiques ? Non, certes ! et je pense bien que personne parmi nous n'oserait sérieusement soutenir une pareille énormité.

Mettons que les esprits supérieurs et dirigeants du magistère ecclésiastique, nos futurs grands-maîtres de notre futur grand Institut polytechnique catholique, sont les manœuvriers de l'escadre qui fait hardiment face aux plus dangereux coups de l'ennemi au large de l'Océan ; nous sommes, nous autres, simples prêtres, prédicateurs, confesseurs, curés et vicaires de paroisses, les garde-côtes mobiles, préposés, par devoir d'état, à la protection immédiate du sol confié à notre vigilante sollicitude. Sans jamais quitter de bien loin le rivage, nous pouvons et devons mettre en œuvre toute une stratégie navale côtière, la stratégie des coups à porter aux adversaires qui approchent de trop près notre domaine, — parlons sans parabole maintenant, — la stratégie des objections populaires contre la religion.

L'*apologétique populaire* est un art qui n'exige ni haute intelligence ni études approfondies. Un bon discernement pratique, un peu de travail sérieux, une solide mémoire et du doigté dans la manière de présenter la riposte ou de prévenir l'effet fâcheux de l'objection, voilà tout ce qu'il faut.

Oh ! sur ce terrain-là, bien volontiers je signe, des deux mains si l'on veut, l'invitation qu'on adresse au clergé paroissial, à tous les prêtres, à tous nos séminaires, de se mettre en état de pratiquer l'apologétique populaire. Mais, par contre, je signerais non moins volontiers aussi la thèse où je me chargerais de prouver, s'il en était besoin, que l'Eglise n'a pas attendu nos réformateurs brouillons du xx^e^ siècle pour mettre aux mains de ses prêtres les armes apologétiques populaires convenables, et leur apprendre en temps utile la bonne manière de s'en servir.

Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier que datent, parmi toutes les objections possibles, ces gros arguments sophistiques, frappants parce que épais, qui sont la monnaie courante de la polémique du diable contre la foi et la morale chrétienne dans la vie intellectuelle du peuple. Chaque époque a eu les siennes. Il en est qui ont eu la vie dure et ne sont pas mortes encore, malgré l'usage séculaire qu'on en a fait et les coups répétés qu'elles ont reçus.

Le peuple n'entend rien aux grandes idées de l'apologétique supérieure scientifique et transcendante. Ce n'est pas là qu'est, à notre point de vue chrétien, le danger qui le menace. En revanche, comme il est infiniment plus accessible aux *impressions* qu'aux *raisons*, ce sont d'ordinaire les objections simplistes dans leur formule, grossières, dénuées même de sens commun, mais piquantes et cinglantes, qui l'émeuvent, l'ébranlent et créent dans son esprit insuffisamment délié de sérieux obstacles à la foi et à la vertu.

De tout temps il en a été ainsi. De tout temps l'Eglise a constaté ce genre de mal et instamment exhorté ses ministres à y apporter le remède qu'il appelle, c'est-à-dire une réponse qui soit à la hauteur de l'objection — à quoi bon davantage ? — et qui, surtout, soit présentée avec une force de pénétration capable de neutraliser la brutalité inconsciente de la première impression mauvaise produite par la boutade ennemie.

Voilà un genre de polémique pratique qui est à la portée de tout le monde. Je comprends très bien qu'on y invite le clergé tout entier. C'est une nécessité quotidienne, et, à certaines heures, en certains milieux, pour certains esprits, une nécessité de premier ordre.

Je dis : à certaines heures, parce que la poussée diabolique anti-chrétienne n'a pas toujours la même intensité, ne se traduit pas toujours par ces mêmes moyens de combat. L'histoire nous montre, sous ce rapport, une succession très variée de périodes, tantôt tranquilles, tantôt agitées. Nous traversons actuellement une crise aiguë d'anticléricalisme violemment ergoteur, qui n'est au fond qu'une réédition à peu près exacte de toutes celles qu'alimente depuis cent cinquante ans l'arsenal de Voltaire. Je ne parle, bien entendu, que des objections populaires, de celles que le peuple comprend et subit, et non point des difficultés d'ordre plus élevé et subtil qui n'ont de prise que sur des intelligences d'élite.

J'ai fréquenté ou fait surveiller par des amis sûrs nombre de nos pires réunions publiques antireligieuses, privées ou contradictoires. Voici, en raccourci, le bilan de ma statistique : 1° au fond, comme plats de résistance, toujours les mêmes vieilles rengaines, genre Voltaire, Pigault-Lebrun ou Taxil ; l'Inquisition, la Saint-Barthélemy, Galilée, l'intolérance des vieilles tyrannies, la corruption des confessionnaux, Loyola et sa bande noire, le bûcher de Jeanne d'Arc, l'immoralité des Papes, la vénalité des gens d'Eglise, l'homme honnête qui ne va pas à confesse, la superstition et l'obscurantisme, le gouvernement des curés, les contradictions, erreurs et scandales de la Bible, Dieu n'existe pas, la liberté non plus, l'exploitation du peuple dévot et imbécile par la gent cléricale, le nombre des religions qui sont toutes bonnes, etc., etc., etc., tous ces clichés-là servent depuis plus d'un siècle sans s'user ; ils produisent toujours leur effet ; 2° un tout petit nombre d'objections vraiment nouvelles, inspirées par des

idées plus modernes et ayant trait presque toujours à la question sociale, autrement dit la question pratique du pot-au-feu, la question brûlante entre toutes ; c'est le dada favori des orateurs socialistes : diatribes sur l'inégale, et donc injuste, répartition des richesses, la graisse des riches et la sueur du peuple, le despotisme de fer qu'exerce l'infâme capital sur le travail du pauvre ouvrier qui est prié de se contenter de son honnêteté résignée pour vivre heureux, les promesses alléchantes du collectivisme, l'organisation syndicale des grèves, l'assaut à la propriété bourgeoise, etc., etc., etc., tout cela, bien entendu, entrelardé, comme il convient, de calomnies haineuses à l'adresse de l'Eglise, des curés, de toute religion en général ; 3° enfin, très rarement, et dans des milieux plus choisis, quelques échos très affaiblis, à peine saisissables pour les auditeurs, des grandes erreurs, libérales, naturalistes, transformistes, monistes, hégéliennes ou kantistes, sceptiques enfin ou agnostiques, qui font tant de victimes dans la sphère des penseurs de profession, dits intellectuels.

A ces derniers le curé de campagne n'a point affaire. Que si d'aventure il les rencontre sur sa route, ce serait sottise manifeste d'exiger de lui qu'il soit prêt à leur donner la réplique, en leur langue, sur le terrain de leurs préoccupations critiques d'ordre tout à fait à part. Qu'il les renvoie aux fortes têtes du magistère ecclésiastique, tout comme un honnête médecin adresse son client à plus savants que lui, aux cliniciens d'hôpitaux, dans les cas graves qui dépassent sa compétence.

Ce curé, direz-vous, offrira à son interlocuteur, critique distingué d'assyriologie ou de paléographie, une maigre idée de son savoir. — Peut-être ! Mais puisque c'est ainsi, pourquoi essayer de donner le change ? Et ne vaut-il pas mieux, pour ce prêtre, avouer son ignorance des briques babyloniennes ou des sources manuscrites de l'Ecriture Sainte, que de risquer une réponse parfaitement fausse ou insuffisante, manœuvre très maladroite en définitive, sur un sujet qu'il ne connaît pas ?

Quand il s'agit de réponses populaires à faire aux objections populaires, c'est tout autre chose. Là le curé est chez lui, sur son domaine. C'est ici son vrai champ de bataille. Il est sans excuse de s'y présenter sans l'appareil d'armement défensif et offensif qui doit lui assurer la victoire.

Donc, pour résumer tout ceci : deux apologétiques théoriques très distinctes : l'*apologétique savante* de la critique supérieure, et l'*apologétique populaire* des objections qui circulent dans le peuple et dont il faut à tout prix débarrasser son esprit.

La première ne peut être que l'œuvre propre de savants de profession ; elle relève du cerveau social, du magistère supérieur, chargé des hautes destinées de l'enseignement chrétien public. Il n'est, évidemment, défendu à personne d'y appliquer ses curiosités intellectuelles ; et plus le nombre de nos solides docteurs catholiques, même non officiellement patentés, sera grand, plus brillants seront les reflets de la couronne immortelle de l'Eglise. Mais il est bien entendu qu'à une besogne d'élite il faut des travailleurs choisis, et donc que l'*apologétique savante* des idées ne doit ni ne pourra jamais prendre place dans les programmes normaux de l'éducation cléricale nécessaire et suffisante pour les besoins du ministère pratique des âmes.

L'*apologétique populaire*, très sérieusement comprise, fait, au contraire, partie intégrante de ces programmes. Je ne crois pas que nos professeurs de séminaires ignorent cette règle élémentaire de pédagogie apostolique. Si quelques-uns l'ont oublié, il peut être bon de la leur rappeler et, pour ma part, je n'y manquerai pas : en quoi je suis bien assuré à l'avance de leur suffrage. S'il y a lieu sur ce point-là, très précis, d'introduire quelques modifications, de moderniser un peu non pas nos idées, mais nos méthodes de combat, notre préparation à une bonne apologétique populaire pratique, qui de nous voudrait s'y refuser ? Et si c'est là ce que rêvent les promoteurs du renouveau dans l'enseignement ecclésiastique, que ne le disent-ils avec simplicité, sans tant de phrases vagues et suspectes ? Nous aurions beau jeu à leur répondre que nous y avons nous-mêmes pensé, que nos chefs hiérarchiques y ont pensé, et qu'ils enfoncent une porte ouverte, un peu indiscrètement par exemple, s'ils ne réclament que cela.

Mais cette réclamation est trop simple pour répondre aux termes qu'ils emploient, aux moyens extraordinaires qu'ils proposent. Il y a autre chose là-dessous. C'est une campagne en règle pour amener la pénétration de toute l'apologétique dans tout le clergé ; c'est, de plus, une campagne suspecte au moins dans la forme, qui se mène en dehors des évêques, sans mandat ni inspiration directrice de l'autorité ecclésiastique compétente. Nous avons assez des méfaits du suffrage universel issu de la poussée populaire d'en bas, dans le monde civil ; nous n'en voulons point chez nous, où l'ordre voulu par le Christ est tout entier dans la caractéristique du régime monarchique et magistral de l'Eglise : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*

Suivant une formule célèbre, — assez sujette à caution, d'ailleurs, — il faudrait faire deux parts dans l'Eglise : il y aurait d'un côté le peuple, l'ensemble des fidèles, *Ecclesia discens*, soumis à l'obligation de recevoir d'une autorité supérieure le corps doctrinal des vérités à croire et des devoirs à pratiquer ; et, au-dessus, l'*Ecclesia docens*, le magistère chargé d'élaborer l'interprétation authentique des dogmes.

Ainsi présentée, la distinction n'est pas tout à fait complète. Pour la clarté de ma conclusion, je demande à lui ajouter un terme nouveau, le terme moyen, qui lui manque. *Ecclesia docens*, c'est le grand magistère officiel, dans l'exercice authentique de l'enseignement surnatu-

rel ; *Ecclesia discens*, c'est le peuple chrétien enseigné ; entre ces deux extrêmes, la tête et les pieds, se trouve le clergé paroissial, le cœur de l'Eglise, *Ecclesia* DISCENS DOCENS, chargé de transmettre au peuple les paroles de vie intellectuelle et morale qu'il reçoit lui-même de la grande source du magistère supérieur.

Nous ne demandons pas mieux, nous autres prêtres qui ne gravitons dans l'orbite d'aucun Institut, que de transmettre la plus grande somme possible de lumière et de vérité à nos peuples. Mais, pour Dieu ! qu'on nous la donne cette vérité dont nous n'avons ni le devoir, ni le pouvoir, ni le droit de fixer les formules. Nos miroirs sont prêts à réfléchir les rayons qu'on voudra bien y projeter. Blâmez-nous de ne pas tenir assez propre, assez réfléchissante leur surface ; si nous sommes en faute, c'est là un point sur lequel nous aurons à nous corriger. Mais ne nous demandez pas de créer des soleils. Le foyer lumineux dont nous avons à recevoir respectueusement les rayons, c'est le magistère social actif et qualifié. Nous voulons bien enseigner, *Ecclesia docens*, mais avant d'enseigner nous serions bien aises d'apprendre, *Ecclesia discens*. Notre corps pastoral n'est pas seulement *discens* ni *docens* tout court ; il est par essence l'un et l'autre, mais l'un après l'autre, *discens* tout d'abord, et *docens* ensuite.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans les articles parus le 21 juillet 1892 et le 20 octobre de la même année, l'*Ami* soutient très au long l'origine pontificale et le caractère infaillible du *Syllabus*.

La première conséquence qui résulte de cette thèse, c'est que l'on pèche contre la foi en soutenant l'une ou l'autre des propositions signalées dans ce document pontifical.

Or, voici la traduction exacte, ce me semble, de trois de ces propositions, données comme erronées :

Prop. 61 : « Une injustice de fait, couronnée de succès, ne porte aucune atteinte à la sainteté du droit. »

Prop. 80 : « Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et se mettre d'accord avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne. »

Prop. 67 : « *De droit naturel, le lien du mariage n'est pas indissoluble*, et, en certains cas, le divorce proprement dit peut être sanctionné par l'autorité civile. »

Croyez-vous que je pèche contre la foi en soutenant les propositions 61, 80 et la partie soulignée de la proposition 67 ? Sinon, que devient le caractère d'infaillibilité que vous attribuez au *Syllabus* ?

Si vous me déclarez que je dois renier ces principes, ne serez-vous pas contraint cependant de faire certaines restrictions, de me renvoyer, par exemple, aux actes qui ont servi à la rédaction du *Syllabus* pour avoir le sens exact des propositions condamnées, ou bien encore d'établir certaines distinctions dont il n'est fait aucune mention et que Pie IX, peut-être, s'est chargé de faire lui-même dans quelques-unes de ses lettres ou de ses allocutions ?... Mais si ces réserves ou ces distinctions sont nécessaires, puis-je croire que le *Syllabus* soit un acte infaillible (un acte infaillible devant être par lui-même très clair et très net) ?

Ne croyez pas que je pose ces questions dans le seul but de contredire l'*Ami du Clergé*. Je vous les soumets surtout pour vous fournir l'occasion de défendre votre théorie contre les assertions que j'ai trouvées dans la brochure de M. Paul Viollet, intitulée *L'Infaillibilité du Pape et le Syllabus*.

R. — Malgré ce qu'on a écrit depuis à l'encontre, nous persistons dans notre sentiment.

Mais de ce que le *Syllabus* est un acte participant au privilège de l'infaillibilité, il ne s'ensuit pas, comme le dit notre correspondant, qu'on pèche *contre la foi*, c'est-à-dire qu'on tombe dans *l'hérésie*, en soutenant quelque proposition que ce soit de celles qui sont insérées au *Syllabus*. Car il y a dans le *Syllabus* des propositions très diversement répréhensibles et très diversement réprouvées par le Saint-Siège.

Il en est qui contiennent des hérésies formelles ; d'autres sont voisines de l'hérésie sans être proprement hérétiques ; d'autres sont opposées à la morale catholique ; d'autres, schismatiques ou contraires aux droits de l'Eglise ; d'autres, pernicieuses ; d'autres, captieuses ; d'autres, purement fausses ; d'autres, répréhensibles seulement dans le sens erroné qu'on attache à leurs expressions, bien qu'elles ne le soient pas si l'on entend ces expressions dans un autre sens. Et ce ne sont pas les seules qualifications qu'il y aurait à relever, si on voulait faire le tableau des notes que mériteraient les quatre-vingts propositions du *Syllabus*. Il est donc absolument faux de dire que de l'infaillibilité du *Syllabus* il résulterait qu'on se rendrait coupable d'hérésie en soutenant quelque proposition que ce soit du *Syllabus*.

Ce qui en découle comme conséquence, c'est que toutes ces propositions sont justement condamnées et qu'on doit les tenir pour répréhensibles dans le sens et de la manière qu'elles sont condamnées. On ne peut conserver aucun doute à cet égard.

L'infaillibilité en effet n'est pas limitée aux articles de foi ou à l'hérésie. Elle a pour objet tout ce qui doit être tenu par l'Eglise entière en matière de foi ou de mœurs, quelles que soient les notes théologiques des vérités enseignées ou des erreurs condamnées par le magistère suprême.

Il importe beaucoup d'entendre les propositions du *Syllabus* avec le sens et la portée qu'elles ont dans cet acte pontifical, et de prendre le *Syllabus* lui-même tel qu'il est.

C'est un *catalogue* des erreurs et des doctrines pernicieuses condamnées précédemment par Pie IX dans ses Encycliques, dans ses Allocutions consistoriales, dans ses Lettres apostoliques. On le voit : *a)* par les termes de la lettre d'envoi aux évêques du monde entier ; *b)* par le titre de *Syllabus* ; *c)* par la teneur même du document et par les

références pour chaque proposition aux Actes pontificaux où elle a été formulée et condamnée.

De ce caractère, il résulte : 1° que le *Syllabus* ne contient aucune définition nouvelle, aucune condamnation nouvelle, et que ce serait le mal comprendre que de le considérer comme un Acte définissant ou condamnant ce qui n'était pas déjà défini ou condamné ; 2° que le *Syllabus* n'est pas indépendant des Actes pontificaux auxquels il se réfère ; il ne fait qu'un avec eux parce qu'il reproduit simplement comme condamnées les propositions qui s'y trouvent condamnées ; 3° que, pour avoir le vrai sens des propositions cataloguées au *Syllabus* et saisir la portée de la condamnation qui les atteint, il faut recourir aux Actes où elles ont été tout d'abord signalées et condamnées. Le sens et l'infaillibilité de la condamnation s'étendent à ces limites et non au-delà.

La marche à suivre pour bien interpréter le *Syllabus* est ainsi toute tracée. Partout où le sens n'apparaîtrait pas de lui-même, et même pour toutes les propositions, il faut recourir aux Actes pontificaux où elles ont été condamnées et les entendre comme Pie IX a déclaré les condamner. Et si l'on veut établir les contradictoires vraies des propositions condamnées du *Syllabus*, il ne faut pas mettre au hasard une négation là où l'on trouve une affirmation et vice versa, mais il faut d'abord préciser ce qui est condamné, en quel sens et sous quel mode, puis seulement mettre les affirmations ou négations là où elles doivent être.

Ces préliminaires posés, venons aux trois propositions que cite notre correspondant.

« Prop. LXI : *Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert.* »

Cette proposition est extraite de l'Allocution *Jamdudum cernimus* du 18 mars 1861. Les Romagnes avaient été envahies par le Piémont. On pressait Pie IX de se réconcilier avec l'Italie, c'est-à-dire, *scilicet*, de déclarer publiquement que les spoliateurs avaient la libre possession des provinces usurpées sur les Etats de l'Eglise. C'est au sujet de cette proposition que Pie IX dit : « Qua sane audaci et hactenus inaudita postulatione quærerent, ut ab hac Apostolica Sede quæ semper fuit et erit veritatis justitiæque propugnaculum, sanciretur, rem injuste violenterque direptam posse tranquille honesteque possideri ab iniquo aggressore ; utque ita falsum constitueretur principium, fortunatam nempe facti injustitiam nullum juris sanctitati detrimentum afferre ? »

Ce passage se résume ainsi : Pie IX ne veut pas déclarer que le Piémont possède légitimement les provinces usurpées et il se demande comment on aurait l'audace de vouloir : 1° qu'il déclare que l'inique agresseur peut posséder en paix et honnêtement ce qu'il a pris par injustice et violence ; 2° qu'il sanctionne *ainsi*, « ita », ce principe faux que l'injustice du fait, quand le succès l'a couronnée, n'est plus à condamner comme contraire à la sainteté du droit ; en d'autres termes, que le succès fait disparaître du fait injuste son opposition à la sainteté du droit, ou, comme porte la proposition LXI du *Syllabus* : « Une injustice de fait couronnée de succès ne porte aucune atteinte à la sainteté du droit. »

Si au surplus nous désirons savoir pour quel motif ce faux principe est condamné, Pie IX nous dit que c'est parce qu'il viole le fondement de la morale chrétienne : « Ex quo illud consequitur, Eum nullo modo posse vandalicæ spoliationi consentire, quin fundamentum violet illius moralis disciplinæ, cujus Ipse veluti prima forma et imago dignoscitur. »

La LXIe proposition du *Syllabus* est donc condamnable et condamnée, et nous devons la tenir pour telle, parce qu'elle est inscrite au Catalogue des erreurs condamnées antérieurement par Pie IX. Elle est condamnable et condamnée comme contraire au fondement de la morale chrétienne, ainsi que cela ressort et de son contenu et de la déclaration explicite de Pie IX. La soutenir, c'est pécher contre la foi doublement : 1° parce que c'est soutenir une erreur manifeste en matière de foi et de mœurs ; 2° parce que c'est soutenir une proposition positivement condamnée comme telle par le Magistère suprême.

« Prop. LXXX : *Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.* »

Progrès, libéralisme, civilisation moderne, ce sont trois expressions susceptibles de plusieurs sens très différents qui ne peuvent se concilier entre eux ni se ranger sous une même affirmation ou négation : ce qu'on dit du progrès entendu dans un certain sens ne peut convenir au progrès entendu dans un sens contraire. Si l'on s'en tient exclusivement au texte de la LXXXe proposition du *Syllabus*, on ne peut savoir ce qui est condamné et pour quel motif. Mais le *Syllabus* lui-même donne la clef de l'interprétation en renvoyant à l'Allocution *Jamdudum cernimus*.

Là nous trouvons la proposition en propres termes avec un long développement qui nous fixe sur le genre de progrès, de libéralisme, de civilisation moderne que Pie IX avait en vue quand il condamnait cette proposition, que le Pontife Romain doit se réconcilier avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne.

Avec le progrès dans le bien, avec la vraie liberté, avec ce qui est la véritable civilisation, le Pontife Romain n'a pas à se réconcilier parce qu'il n'y a jamais eu antagonisme, ni à s'accommoder parce que progrès, liberté, civilisation sont choses bonnes conformes à la doctrine catholique.

Mais ce qu'on appelle progrès, libéralisme, civilisation moderne, c'est un ensemble de choses qui vont à la subversion de la loi naturelle, de la religion, de l'Eglise, des mœurs chrétiennes. Le Pontife Romain ne peut être que l'adversaire de ce progrès, de ce libéralisme, de cette civilisation.

La proposition condamnée est donc amphibologique puisqu'elle est susceptible de plusieurs sens

opposés ; captieuse, parce qu'elle se présente comme bonne à la faveur du sens bon que peuvent avoir les expressions qui la composent, mais est en réalité fausse et pernicieuse en raison du sens mauvais dans lequel on l'entend. Sans se servir de ces expressions, « amphibologique et captieuse », Pie IX fait bien entendre qu'il la condamne comme telle. Il la condamne aussi d'une manière absolue, si on l'entend au sens mauvais que lui donnent les circonstances relevées par lui.

On pourrait soutenir la proposition condamnée sans aller contre la foi, en l'expliquant dans un sens acceptable ; mais non toutefois sans faire injure au Pontife Romain, parce qu'en disant qu'il peut et doit *se réconcilier* avec le vrai progrès, la vraie liberté, la vraie civilisation, on suppose, contre toute vérité et toute justice, qu'il y est contraire.

Impossible de la soutenir au sens mauvais des mots « progrès, libéralisme, civilisation, » parce qu'on irait contre le droit divin naturel et positif.

« Prop. lxvii : *Jure naturali matrimonii vinculum non est indissolubile, et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest.* »

Notre correspondant demande s'il pècherait contre la foi en soutenant la première partie de cette proposition.

Nous lui ferons remarquer tout d'abord qu'en séparant la première partie de la proposition de la seconde, il fausse déjà le texte du *Syllabus* où les deux parties sont unies de telle sorte que la seconde sert à déterminer la première. C'est en vue des conséquences pratiques dont la principale est exprimée dans la seconde partie, que la première est condamnée.

Mais la première partie est condamnée aussi en elle-même. Dans les écrits de Nuytz prohibés par la Lettre apostolique *Ad Apostolicæ Sedis*, cette phrase signifie que, de droit naturel, *tout* mariage peut être dissous, même le mariage chrétien conclu et consommé, *ratum et consummatum*, ce qui est contraire à l'enseignement de l'Eglise attesté par le Concile de Trente. (Sess. xxiv, *de Matrim.*). Ce serait donc aller contre la foi que de soutenir en ce sens la première partie de la lxvii^e^ proposition du *Syllabus*.

Il en serait autrement si au lieu de dire que, en vertu du droit naturel, *tout* mariage peut être dissous, on disait que le droit naturel ne fait pas obstacle à ce que *quelque* mariage puisse être dissous. Il n'y aurait rien de contraire à la foi puisque l'Eglise, en certains cas, admet la dissolution de mariages qui sont pourtant de vrais mariages, mais auxquels il manque quelque chose pour être parfaits. Ainsi en est-il du mariage des païens auxquels il manque la perfection du sacrement, et qui peut être rompu à la conversion de l'un des conjoints, si l'autre refuse de cohabiter pacifiquement avec le converti ; ainsi en est-il encore du mariage conclu et non consommé auquel il manque la perfection qui résulte de la consommation, et qui peut être dissous par l'entrée en religion ou par la sentence du Souverain Pontife. Mais ce n'est pas en ce sens que la proposition de Nuytz a été condamnée dans la Lettre apostolique et insérée ensuite au *Syllabus*.

— De cet examen des trois propositions, concluons que le *Syllabus*, compris et interprété comme il doit l'être, n'offre rien d'obscur et d'imprécis qui puisse nuire à son autorité comme document émané du Magistère suprême et garanti par la prérogative de l'infaillibilité.

On pourra objecter que le *Syllabus* n'a pas *par lui-même* cette autorité et cette clarté puisque nous sommes obligés de recourir aux Actes pontificaux, Encycliques, Allocutions, Lettres apostoliques pour en établir la valeur doctrinale et pour en exposer le sens. On dira que, *par lui-même*, à lui seul, il serait sans autorité incontestable et sans précision.

A cette objection nous répondons par ce que nous avons exposé en commençant, savoir, que le *Syllabus* doit être pris tel qu'il est, tel qu'il se présente. Or il est adressé aux évêques du monde entier comme un catalogue d'erreurs condamnées dans les Actes pontificaux antérieurs de Pie IX ; son titre d'ailleurs en fait foi, et pour chacune de ses propositions il renvoie aux Actes où elle est condamnée. C'est donc en fausser le caractère que de le séparer de ces Actes ; c'est le tronquer que de n'y prendre que les propositions condamnées, en tenant pour non écrites et nulles les références à ces Actes. Propositions et références sont substantielles dans le *Syllabus* : on n'a pas le droit de séparer les unes des autres. Ce ne serait plus le *Syllabus*.

Un acte infaillible, dit-on, doit être *par lui-même* très clair et très net. Nous le voulons bien ; mais nous demandons aussi qu'on l'accepte dans sa teneur exacte et que, pour juger de ce qu'il vaut par lui-même, on ne commence pas par le faire tout autre qu'il n'est *en lui même et par lui-même*.

Avec ces explications nous n'avons aucunement à nous occuper du surplus de la brochure de M. Paul Viollet.

Q. — Quelles sont exactement les règles pour la reconnaissance des reliques ?

Quid notamment dans les deux cas suivants ?

1° Une personne possède diverses reliques dans des reliquaires parfaitement scellés du sceau soit d'un cardinal romain, soit d'un évêque d'un diocèse voisin ; mais les authentiques ont été égarés. L'Ordinaire actuel du lieu peut-il valablement vérifier et reconnaître ces reliques et délivrer un nouvel authentique ?

2° Une autre personne possède deux reliquaires absolument semblables contenant exactement les mêmes reliques et scellés du sceau du même évêque ; mais elle n'a qu'un authentique qui se rapporte aussi bien à l'un qu'à l'autre des deux reliquaires. Voulant donner à un ami l'un de ces reliquaires, elle se demande comment se procurer un second authentique ?

3° *Quid* des reliques portant le sceau, non pas d'un évêque, mais d'un institut religieux quelconque ?

R. — Nous allons rappeler tout d'abord les règles relatives à l'authenticité des reliques et à leur approbation.

§ 1er. — *Reliques authentiques et reliques non authentiques*

1° *On distingue deux sortes d'authenticité :* l'authenticité *historique* et l'authenticité *canonique.*

a) Sont authentiques au point de vue *canonique* les reliques qu'un jugement de l'Eglise a déclarées telles, et ne sont pas authentiques celles qui n'ont pas eu les honneurs de ce jugement.

Comme chaque évêque est juge dans cette question et qu'il n'est pas *infaillible* dans le prononcé de ce jugement, il peut se tromper en déclarant que telle relique appartient à tel saint, ou même simplement à un saint. Il s'ensuivra que l'authenticité historique ne se rencontrera pas avec l'authenticité canonique; mais il n'en résultera aucun dommage pour la foi des fidèles, dont les honneurs ne se portent pas précisément sur tel ou tel ossement, mais sur le saint à qui ils appartiennent.

b) Sont authentiques au point de vue *historique* les reliques qui appartiennent réellement à un saint, et, dans un sens plus strict encore, celles qui appartiennent au saint dont elles portent le nom. Par contre, ne sont pas authentiques celles qui sont fausses, et, à certain point de vue, celles qui ont un faux nom.

Il est utile de faire remarquer que beaucoup de canonistes confondent, au détriment de la clarté, l'*authenticité* des reliques avec leur *approbation,* la première étant un jugement de l'intelligence sur la réalité d'un fait matériel, et la seconde une permission de rendre aux reliques un culte public. Cependant il y a relation intime entre ces deux choses, l'évêque ne pouvant approuver que les reliques qu'il juge authentiques. Néanmoins le Concile de Trente impose aux évêques, comme deux choses distinctes, la *reconnaissance,* c'est-à-dire l'examen, et l'*approbation : recognoscente et approbante episcopo.*

2° *Quel est le rôle de l'évêque dans le jugement d'authenticité sur les reliques ?* — Disons d'abord ce qu'il n'est pas. L'évêque ne peut pas par un jugement donner le titre de reliques aux ossements d'un Serviteur de Dieu ou d'un Vénérable quelconque; ce titre est conféré par le Souverain Pontife seul dans le décret de béatification.

L'Eglise caractérise le rôle de l'évêque par le mot *recognoscere.* Nous allons en faire l'application à plusieurs espèces de reliques.

a) Reliques des saints qui ne sont pas mentionnés au Martyrologe romain. — L'évêque doit d'abord vérifier si le personnage auquel elles sont censées appartenir a droit, d'après les décrets apostoliques, aux honneurs des saints ou des bienheureux. Un second examen portera sur l'identité des reliques.

b) S'il s'agit de reliques appartenant à des saints mentionnés au Martyrologe romain, le premier examen n'est pas à faire, mais seulement le second, pour savoir si telle relique ici présente appartient bien au saint auquel on l'attribue. En somme, c'est un jugement sur un fait historique.

3° *Etendue du pouvoir des évêques pour l'examen des reliques.* — Le pouvoir de l'évêque relatif à l'examen des reliques est *universel.* En voici la preuve dans la décision de la S. C. des Indulgences du 16 décembre 1749 : « An unusquisque Episcopus extra Romam sua in diœcesi quascumque sacras reliquias valeat authenticare ? — Resp. *Affirmative ad formam Concilii* [1]. »

Ce pouvoir de l'évêque s'étend donc, en dehors de Rome :

a) Aux reliques approuvées par le Souverain Pontife. « Les reliques approuvées par le Souverain Pontife, dit Gardellini, doivent être reconnues par l'évêque, Ordinaire du lieu, avant d'être exposées à la vénération ; non pas pour qu'elles soient de nouveau approuvées par un inférieur, mais afin qu'il soit bien constaté qu'elles ont été approuvées à Rome, et qu'il n'y ait aucune raison de douter de leur identité, intégrité et garde fidèle, et pour écarter tout soupçon de pieuse fraude ou de ruse [2]. »

b) Aux reliques approuvées par le cardinal Vicaire de Rome : « Unde si quæ reliquiæ e romanis cœmeteriis extractæ Roma mittuntur Emi Urbis Vicarii testimonio rite signato munitæ, eas recipientes quiescere poterunt, quod authenticitatem attinet. Id tamen minime impedit quominus possit episcopus novum examen instituere super reliquiis ; Tridentinum enim statuit novas reliquias non esse recipiendas nisi eodem recognoscente et approbante episcopo [3]. »

Ici encore l'intervention de l'évêque n'a pas pour but de donner aux reliques une nouvelle authenticité, mais de prévenir les fraudes qui pourraient être commises à leur sujet.

c) Aux reliques approuvées par ses prédécesseurs, si toutefois il y a quelques doutes sur leur authenticité : « Quod item agere potest super reliquias a suo prædecessore approbatas, cum aliquod superveniat dubium de earum authenticitate [4]. »

d) Aux reliques approuvées par d'autres évêques, ainsi que l'enseigne la S. C. des Indulgences dans son décret du 16 décembre 1749 : « An sacræ Sanctorum reliquiæ, a quodam episcopo in Italia authenticatæ (si ex parte subscriptionis, sigilli et thecæ nulla erroris aut falsitatis nota deprehendatur), ab altero Episcopo ultra montes possint reprobari, vel impediri ne publicæ venerationi exponantur ? — Resp. *Affirmative ad formam Concilii* [5]. »

[1] *Decreta authentica,* n. 183.
[2] Maugère, *Le Bréviaire romain,* p. 521.
[3] *Ephémérides,* t. XII, p. 350.
[4] *Ibid.*
[5] *Decreta authentica,* n. 183.

4° *Comment doit procéder l'évêque pour reconnaître les reliques ?* — Il doit employer deux ou trois théologiens et des hommes pieux pour l'aider dans ses recherches ; ainsi l'a établi le Concile de Trente : « (Episcopus) simul atque de iis aliquid compertum habuerit, adhibitis in consilium theologis, et aliis piis viris, ea faciat quæ veritati et pietati consentanea judicaverit [1]. »

La S. C. des Indulgences, dans son décret du 19 mars 1841, a donné un commentaire authentique de ce passage pour une relique de sainte Bénite conservée chez les Carmélites de Rennes :

Ordinarius utendo jure suo, examen instituat hac super re, adhibitis in consilium duobus vel tribus probatissimis viris in aliqua ecclesiastica dignitate constitutis, simulque oculari recognitione signorum peracta, auditis nonnullis monialibus Carmelitis, apud quas præfatæ olim asservabantur reliquiæ, ut de visu certum testimonium perhibeant, hisque præhabitis, quæ veritati et pietati consentanea judicaverit, definiat atque decernat. (*Decreta authentica*, n. 289).

5° *Quels sont les moyens à employer pour arriver à la connaissance de la vérité au sujet de l'authenticité des reliques?* — Autrefois on avait recours à l'épreuve du feu, comme le démontre Ruinart dans une note ajoutée aux écrits de saint Grégoire de Tours. Depuis longtemps, cette procédure surannée est abandonnée. Voici, d'après Bordone [2] et Monacelli [3], les moyens de preuves que le tribunal chargé de prononcer sur l'authenticité des reliques peut employer pour découvrir la vérité :

a) Les bulles des Souverains Pontifes et tous les actes publics, qui méritent croyance tant qu'on n'en a pas démontré la fausseté.

b) Une pièce souscrite par le supérieur de l'église avec au moins deux témoins, ou munie d'un sceau authentique avec la signature du supérieur.

c) Un manuscrit, même non signé, trouvé dans les reliques.

d) Les livres historiques écrits avec impartialité.

e) Les traditions locales, parce qu'elles transmettent des faits de générations en générations. Du moment que l'Eglise les admet comme une preuve du dogme, on peut aussi s'en servir pour établir l'authenticité des reliques.

f) Une inscription en pierre portant le nom d'un saint et placée sur un endroit où l'on découvre des reliques.

g) Le témoignage humain accompagné du serment. Devant tous les tribunaux, à défaut d'autre preuve, le témoignage accompagné du serment est accepté ; à plus forte raison peut-on s'en servir ici, surtout qu'il n'y a aucune crainte de porter préjudice à un tiers, et même d'exposer la religion au mépris. — Il va de soi qu'on ne doit pas s'en rapporter exclusivement au témoignage des personnes intéressées, comme seraient les réguliers et les supérieurs des églises pour les reliques de leurs églises. Si cependant on avait déjà par ailleurs d'autres éléments de preuves, le témoignage de ces personnes pourrait servir comme complément pour arriver à la certitude morale.

Bordone se contente d'un *unique* témoignage d'un homme probe ; Monacelli en exige *deux*.

h) Les miracles opérés par les reliques, bien que donnant un précieux concours pour juger de l'identité d'une relique, ne forment cependant pas une preuve sans réplique. Il faut pour cela le concours d'autres preuves.

i) Enfin tous les moyens servant à établir la réalité d'un fait peuvent et doivent être employés dans la mesure du possible pour écarter les dernières craintes d'erreur.

6° *Quelle certitude est requise pour l'authenticité canonique des reliques ?* — Il suffit d'une certitude *morale*, et la certitude *physique* n'est pas requise. Cavalieri fait remarquer que cette reconnaissance et approbation des reliques n'engendre qu'une certitude morale, qui peut être sujette à la fausseté et à la déception. Néanmoins, ajoute-t-il, rien n'empêche que les reliques soient exposées à la vénération publique, parce que la fausseté et la déception n'étant point formelles, mais matérielles, ne peuvent, après de telles approbations, nuire aux fidèles, attendu que de soi le culte est dirigé aux prototypes dans lesquels se termine toute vénération des reliques [1].

Les *Ephémérides* (t. XII, p. 17) disent dans le même sens : « Ad effectum de quo agimus, Doctores communiter censent sufficere certitudinem *moralem*, effectam per probationes concludentes, non autem requiri *metaphysicam* vel *physicam*. »

Benoît XIV a porté sur ce sujet un décret ainsi résumé par la S. C. des Indulgences le 19 mars 1841 : « Cum inter cetera Romani Pontificis Benedicti XIV Decreta de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione præcipue sancitum fuit, quod de sanctorum Corporum et reliquiarum identitate per probationes firmas, etsi non metaphysica vel physica, saltem morali evidentia certas constare debeat [2]... »

L'*Ami du Clergé* a dit avec beaucoup de raison (1895, p. 752) : « La déclaration d'authenticité faite en apposant les sceaux de l'évêché sur les reliquaires suffit pour qu'on puisse accorder à ces reliques un culte privé et un culte public. Suffit-elle pour engendrer la certitude par rapport à l'authenticité ? Non, parce que l'évêque n'est pas infaillible dans ses jugements. »

§ 2. — *Reliques approuvées et reliques non approuvées ou condamnées*

I. Reliques approuvées. — 1° On entend par *reliques approuvées* celles que l'autorité compé-

[1] Sess. XXV, *De invocatione...*
[2] Bordone, t. IV, *Resol.* 117.
[3] Monacelli, *Formularium*, Part. II, tit. XIII, n.25.

[1] Maugère, *Le Bréviaire romain*, p. 521.
[2] *Decreta authentica*, n. 289.

tente permet d'exposer dans les églises à la vénération publique des fidèles.

2° *Nécessité de l'approbation.* — « Statuit Sancta Synodus... ne novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente et *approbante* episcopo... » Ainsi s'exprime le Concile de Trente au titre *De invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum*, session XXV. La S. C. du Concile a aussi déclaré, le 11 août 1601, qu'il fallait l'approbation de l'Ordinaire pour que l'on puisse exposer des reliques à la vénération des fidèles.

3° *Qui peut donner l'approbation ?* — Pour le culte *public*, l'approbation ne peut être donnée que par l'Ordinaire du lieu.

Quelques théologiens ont pensé que l'approbation de n'importe quel évêque suffisait : ainsi les *Salmanticenses* [1].

Mais les auteurs enseignent communément que l'approbation doit être donnée par l'Ordinaire *du lieu*. Ils s'appuient sur le sens du décret du Concile de Trente et sur plusieurs décrets de la S. C. des Rites, en particulier sur celui du 8 avril 1628, qui ne veut regarder comme reliques *insignes* que celles *legitime ab Ordinariis recognitæ et approbatæ* [2].

Les *Analecta* déclarent cette dernière opinion plus probable, *probabiliorem*, pour cette raison que l'approbation des reliques se rapporte non au pouvoir d'*ordre*, mais au pouvoir de *juridiction* : « Juxta communiorem sententiam hoc jus ad solum Ordinarium loci pertinet, et ratio est quod reliquiarum approbatio relationem non habet ad ordinis potestatem, sed ad jurisdictionem [3]. »

Sous le nom d'Ordinaire, on comprend les nonces apostoliques [4], les patriarches, les archevêques et les évêques, chacun pour leur circonscription ; les prélats *Nullius*, qui ont une juridiction *ordinaire* et quasi épiscopale.

— Par contre, *ne peuvent pas approuver* les reliques :

a) Les évêques *titulaires*. — On lit dans les *Ephémérides* : « Præmittimus approbationem reliquiarum..., quamvis a quodam episcopo titulari tantum fuerint recognitæ, nihil valere ad effectum liceitatis earumdem expositionis et publicæ venerationis ; requiritur enim præter authenticitatem approbatio episcopi loci in quo sunt venerandæ. » Adone dit aussi dans le même sens : « Neque admittantur, neque uti authenticæ agnoscantur reliquiæ episcoporum in partibus non cardinalium quarum subscriptio est extra portam Flaminiam, nisi ad hunc effectum specialiter a Sanctissimo fuerint deputati [5]. »

b) Les *vicaires généraux*. — Le 23 septembre 1780, la S. C. des Indulgences s'est prononcée formellement dans ce sens : « Num admitti possint authenticæ reliquiarum a solis vicariis generalibus subscriptæ ? — Resp. *Authenticas reliquiarum a solis Vicariis generalibus subscriptas esse rejiciendas* [1]. »

c) Les *prélats réguliers*, même pour leurs églises respectives, *utpote qui Ordinarii loci vere non sint*, disent les *Ephémérides*.

4° *Comment se donne l'approbation ?* — Ordinairement par l'apposition du sceau épiscopal sur le reliquaire, et quelquefois par la rédaction d'un procès-verbal d'authenticité. Tout ce qui concerne l'authenticité et l'approbation des reliques doit être soigneusement conservé dans les archives paroissiales, afin qu'on puisse les reconnaître : « Scripta, tabulæ et antiqua monumenta ad reliquias spectantia, in earumdem ecclesiarum sacristia archiviove reponantur ut tuto asserventur. » Ces recommandations sont empruntées au IVe Concile de Milan.

5° *Que faut-il faire quand des reliques authentiques et approuvées sont mêlées à d'autres ossements ?* — Il va de soi que l'on doit employer tous les moyens possibles pour en faire la séparation. Si l'on n'y parvient pas, on peut continuer à regarder les reliques comme approuvées et à leur rendre les mêmes honneurs qu'auparavant, parce que, dans la pensée des fidèles, les honneurs s'adressent aux seules reliques authentiques [2].

6° *Que faut-il faire pour des reliques dépourvues d'authentiques ou de décrets d'approbation ?* — Nous avons à ce sujet deux décisions qui semblent contradictoires.

a) La première, de la S. C. des Rites, est datée du 23 juin 1893, *in Lauden.* : « ... 5° Thecæ vetustæ cum reliquiis, quæ authentico documento carent, olim ad suppressa monasteria spectantes, possuntne exponi in altari, uti fit ab immemorabili tempore ? — Resp. Ad V. *Negative.* »

Il s'agissait, dans l'espèce, de reliques qui ont changé d'église et qui des chapelles des monastères supprimés sont passées à d'autres églises. Du moment que les authentiques sont perdus, dit la Sacrée Congrégation, on ne peut les exposer sur les autels. On conçoit parfaitement cette rigueur, vu le danger de substitution qui pouvait avoir eu lieu pendant la translation d'une église à une autre.

b) La seconde décision, du 30 janvier 1896, plus récente par conséquent, émane de la S. C. des Indulgences. L'évêque de Jaca parle de reliques qui, de temps immémorial, sont honorées dans beaucoup d'églises de son diocèse, sans que l'on possède aucun document constatant leur authenticité. Toutefois, pour lui, ce culte qui remonte sans interruption à une époque fort lointaine constitue une certitude morale suffisante pour laisser les choses en l'état, vu surtout l'attachement des populations pour leurs reliques. La

[1] T. IV, *Theologia moralis*, tract. 16.
[2] S. R. C., n. 460, ad III.
[3] *Analecta*, 1898, p. 181.
[4] *Ephémérides*, t. XII, p. 19.
[5] Adone, *Synopsis*, lib. I, n. 441.

[1] *Decreta authentica*, n. 240.
[2] *Ephémérides*, t. XII, p. 352.

Sacrée Congrégation déclare qu'il faut laisser toutes ces reliques comme elles sont, à moins d'un doute sérieux contre l'authenticité de quelqu'une d'entre elles : « Reliquias antiquas conservandas esse in ea veneratione in qua hactenus fuerunt, nisi in casu particulari certa adsint argumenta eas falsas vel suppositas esse. »

En somme, le décret du 30 janvier 1896 nous semble la règle, et celui du 23 juin 1893 formerait une exception qu'on doit prendre au sens rigoureux [1].

Déjà, le 29 février 1864, la S. C. des Indulgences avait répondu dans le sens du décret de 1896 : « 1° Cum desint in casu authenticæ litteræ, an possessio ab immemorabili non interrupta dicti sancti Corporis, necnon eidem exhibitus publicus cultus, quæ certitudinem moralem de authenticitate reliquiarum gignere videntur, sufficiant ut dicto S. Maxentioli corpori veneratio tribuatur? — Resp. Ad I. *Fideles non esse inquietandos* [2]. »

II. Reliques non approuvées et reliques condamnées. — 1° Sous le nom de reliques *non approuvées* on comprend celles qui n'ont pas encore reçu l'approbation épiscopale, mais qui sont susceptibles de la recevoir.

2° Quand, dans un jugement, le Saint-Siège ou l'évêque ont déclaré qu'on ne pouvait approuver telle relique, elle est dite *condamnée*.

L'évêque d'Anagni demandait s'il pouvait permettre d'exposer à la vénération des fidèles les reliques de Melchisédech et de la pierre sur laquelle Notre-Seigneur aurait composé l'Oraison dominicale : la S. C. des Rites répondit négativement, le 3 août 1697 (n. 1977). Voilà des reliques qu'aucun évêque ne pourra désormais approuver et qu'il est défendu d'exposer à la vénération des fidèles.

Ces principes rappelés, nous allons répondre à vos difficultés.

Ad I. Pour les reliquaires scellés du sceau soit d'un cardinal romain, soit d'un évêque voisin, l'Ordinaire peut vérifier la réalité de la situation et permettre l'exposition des reliques en apposant son sceau sur le reliquaire, même sans rédiger aucun authentique.

Ad II. Le reliquaire que l'on veut donner peut être présenté à l'Ordinaire pour qu'il fasse un authentique se rapportant à lui seul. Le vicaire général peut le faire, parce qu'il ne s'agit pas de la reconnaissance des reliques.

Ad III. Le sceau apposé par un institut religieux sur des reliques peut servir comme moyen de preuve pour l'*authenticité* de ces reliques ; mais il ne suffit pas pour qu'on puisse leur rendre un culte *public*.

---

[1] Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici*, lib. III, tit. XLV, n. 5, 3ª editio.
[2] *Decreta authentica*, n. 400.

Q. — Coninck *(De Satisfact.*, dub. IV) dit que tous les théologiens enseignent que par un acte d'amour de Dieu, même fait avec joie et plaisir, on peut satisfaire pour toutes les peines qu'on mérite.

Cette affirmation est-elle strictement vraie au point de vue théologique? Comment et pourquoi cet acte d'amour de Dieu suffirait-il pour expier toutes les peines dues au péché ?

R. — I. Nous regardons l'affirmation de Coninck comme parfaitement vraie au point de vue théologique. Oui, un acte d'amour, même fait avec joie et plaisir, *peut* satisfaire pour toutes les peines qu'on a méritées. Mais pour cela il faut évidemment qu'il soit porté à un degré proportionné aux fautes commises et aux peines encourues par ces fautes.

On pourrait très bien appuyer cette doctrine sur l'Evangile lui-même. Quand Notre-Seigneur disait de sainte Marie-Madeleine : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, ne pourrait-on pas croire en effet que les paroles de Notre-Seigneur indiquaient une rémission des péchés pleine et entière, non pas seulement quant à la coulpe, mais aussi quant à la peine? Et cependant cette sainte femme était heureuse en faisant cet acte si fervent de suprême amour, et les deux membres de phrase, *peccata multa* et *dilexit multum*, supposent bien une proportion entre les péchés et la grandeur de l'amour pour cette rémission entière.

Et si l'on supposait qu'une personne ayant fait des péchés bien plus nombreux encore que sainte Madeleine arrivât, par la grâce de Dieu, à faire un acte d'amour avec quelque chose de la perfection que la sainte Vierge mettait dans les siens, faits cependant avec joie et plaisir, ne devrait-on pas croire que toute la peine due à ses péchés lui serait pardonnée? Dieu pourrait-il faire souffrir dans le purgatoire une personne qui l'aime à ce point-là ? Un acte d'amour *peut* donc satisfaire pour toutes les peines qu'on a méritées. La joie et le plaisir qu'on ressent à aimer, loin d'ôter à l'acte d'amour quelque chose de sa perfection et par là-même de son efficacité, les augmentent plutôt, car plus on met de joie et de plaisir surnaturels dans son acte, plus aussi on y met d'amour.

II. *Comment* et *pourquoi* cela se fait-il? Nous allons tâcher de l'indiquer en expliquant toute la doctrine théologique à ce sujet.

Dans tout péché, comme le dit très bien saint Thomas, il y a deux désordres bien marqués : l'aversion de Dieu et la conversion vers la créature, c'est-à-dire vers un bien créé, lesquelles sont pleines et entières dans le péché mortel, et imparfaites dans le péché véniel. De là suivent deux conséquences ou effets très funestes pour le pécheur. Le premier, c'est la privation de la grâce sanctifiante, quand il s'agit du péché mortel, avec aversion aussi ou indignation de la part de Dieu : c'est ce qu'on appelle *péché habituel*, parce que, tant qu'il n'est pas pardonné, il reste dans l'âme

du pécheur à l'état d'habitude ; ou bien encore la faute proprement dite, *culpa, la coulpe ;* ou encore la tache, *macula peccati.* Quand il s'agit du péché véniel, ce premier effet consiste dans une sorte d'obscurcissement de la grâce sanctifiante qui, sans être diminuée, ne se manifeste plus avec la même splendeur et la même force, et fait aussi qu'il y a une sorte de refroidissement entre Dieu et l'âme.

Le second effet c'est le *reatus pœnæ* ou obligation pour le pécheur de subir une peine proportionnée au péché qu'il a commis et à laquelle Dieu le condamne, peine éternelle pour le péché mortel, peine temporelle plus ou moins longue pour le péché véniel. Cette peine consiste dans la privation éternelle ou temporelle de Dieu, destinée surtout à punir l'aversion de Dieu (c'est ce qu'on appelle la peine du dam, *pœna damni),* et dans une souffrance qui frappe les sens *(pœna sensus),* celle du feu surtout, pour châtier les satisfactions que le pécheur a cherchées indûment dans la créature, pour se procurer, par exemple, quelque plaisir sensible.

Quand le péché est pardonné par l'absolution ou la contrition, le *péché habituel* n'existe plus dans l'âme, la tache *(macula)* est effacée, Dieu est apaisé, la grâce sanctifiante est rendue ; et s'il s'agit simplement de péchés véniels, la splendeur de la grâce reparaît dans l'âme avec sa force précédente et Dieu cesse d'être indisposé contre le pécheur.

Quant au second effet, la peine éternelle, là où elle avait été encourue, est abolie, soit parce qu'elle emporte avec elle la haine de Dieu qui ne peut subsister avec son amitié rendue, soit parce que Dieu ne peut pas faire souffrir éternellement d'horribles tortures et la privation de son être à celui à qui il a rendu toute son amitié par la grâce sanctifiante. Cependant il y a ordinairement commutation de cette peine éternelle en une peine temporelle plus ou moins vive et plus ou moins longue. — Quand il s'agit de péchés véniels, il y a ordinairement diminution seulement plus ou moins grande de la peine temporelle. Nous disons *ordinairement,* parce que, comme nous l'avons déjà donné à entendre, la contrition peut être quelquefois assez forte pour exiger en quelque sorte la remise entière de la peine due au péché. Mais, ainsi que s'exprime le Concile de Trente, Dieu veut ordinairement qu'il reste encore des peines à subir, afin que le pécheur comprenne mieux la grandeur du péché, et n'y retombe pas si facilement, et qu'il travaille au contraire à extirper ses habitudes vicieuses par la pratique de la pénitence. Ces peines devront être subies dans le purgatoire, si elles ne sont pas effacées sur la terre par des peines bien moins grandes, et en même temps plus méritoires, parce qu'elles sont bien plus volontaires et plus efficaces. — Ces œuvres expiatoires qui peuvent satisfaire pour les peines à subir après le pardon des péchés, doivent être nécessairement des œuvres qui renferment formellement, équivalemment ou éminemment, une pénitence suffisante, ainsi que nous l'expliquerons mieux encore dans la suite.

III. Toute bonne œuvre faite en état en grâce a trois sortes de valeurs : le mérite, l'impétration et la satisfaction.

La valeur méritoire est celle qui répond à l'intention de glorifier Dieu, à la partie amoureuse et dévouée de l'œuvre inspirée et opérée par la grâce, en un mot, à ce qui est fait pour Dieu et lui est agréable, et que par conséquent Dieu se doit à lui-même et à ses promesses de récompenser doublement : du don ou de l'augmentation de la grâce sanctifiante dès maintenant, et dans le ciel d'une gloire proportionnée au degré de grâce sanctifiante obtenu sur la terre. Le mérite, c'est donc la proportion d'une œuvre avec la récompense dont elle se trouve digne. — Il suit de là déjà, par rapport au péché, que tout acte de contrition rendue parfaite par la charité doit effacer tout péché mortel, au moins quant à la coulpe, parce que la charité ou amour parfait de Dieu est incompatible avec le péché mortel, comme la chaleur est incompatible avec le froid, l'amitié avec la haine. Si donc la contrition parfaite l'efface, c'est grâce à la charité qu'elle renferme. Il suit encore de là que la charité seule, sans l'acte de contrition, l'effacerait de même. Néanmoins il n'est pas possible que celui qui aime vraiment et parfaitement, s'il réfléchit et se sait en état de disgrâce complète avec celui qu'il veut aimer, n'en témoigne pas du regret et n'en fasse pas un acte de contrition formelle, ou au moins équivalente. Mais il pourrait se faire qu'il n'y pensât pas : alors son acte d'amour renfermerait au moins implicitement l'acte de contrition qu'il ferait assurément, en raison même de ses dispositions présentes, s'il pensait à l'état de péché dans lequel il se trouve.

Or si l'acte de charité efface le péché mortel quel qu'il soit, à plus forte raison il est certain qu'il doit effacer tout péché véniel que l'âme rétracte, désavoue et regrette explicitement ou implicitement. Nous posons cette restriction, parce que comme le péché véniel n'enlève point l'amitié de Dieu et n'est point incompatible avec la charité, il y a souvent des péchés véniels que l'acte de charité ne désavoue et ne rétracte point ; alors ceux-là ne peuvent pas être effacés par lui.

Ajoutons que si l'acte de charité efface ainsi nécessairement, quant à la coulpe, tout péché mortel, et aussi tout péché véniel qu'il rétracte et regrette, et s'il remet la peine éternelle, il ne peut pas ne pas mériter aussi la rémission d'une partie de la peine temporelle, ou de la peine temporelle tout entière, selon le degré d'amour qu'il renferme. Est-ce que, en effet, comme le fait entendre saint Thomas, quand il y a entre deux hommes augmentation d'amitié, en vertu même de cette augmentation on ne se remet pas en tout

ou en partie les punitions qu'on serait en droit d'exiger? A plus forte raison il doit en être de même entre Dieu et l'homme, parce que Dieu est toujours plus aimant, plus généreux et plus libéral que l'homme ne saurait l'être; mais nous y reviendrons en parlant de la satisfaction.

Sans doute il pourrait y avoir mérite réel aussi simplement par la foi et l'espérance, pourvu qu'il y ait état de grâce; mais, comme le dit à ce sujet le P. Surin, « on ne saurait trouver dans le monde deux choses aussi différentes en bonté que le sont les deux motifs de l'espérance et de la charité : le soleil ne surpasse pas plus en splendeur une bluette de feu, ni le ciel en étendue un grain de sable, que le motif du pur amour surpasse l'autre en mérite et en valeur; la mesure de l'un et de l'autre se prenant de la différence qu'il y a entre l'intérêt de Dieu et celui de la créature, entre lesquels il n'y a aucune proportion; et comme le contentement de Dieu est infiniment plus considérable que le bien et le salut d'un ver de terre, aussi le contentement de Dieu, lorsqu'il influe sur une action, la relève infiniment au dessus de celle qui a pour motif le bien et le salut de ce chétif vermisseau. » Il n'est donc pas étonnant que les actes de foi et d'espérance ne puissent mériter le pardon des péchés, tandis que l'acte de charité le mérite quant à la coulpe entièrement, et quant à la peine partiellement ou entièrement, selon son degré d'intensité et de ferveur.

La valeur impétratoire est fondée sur ce que chaque action peut et doit être une prière, Notre-Seigneur ayant dit : *Oportet orare et semper orare*. On doit donc offrir à Dieu chaque action pour obtenir de lui ce qu'on demande dans la prière; de la sorte chaque action a son langage qui monte continuellement vers Dieu et lui redit sans cesse : « Seigneur, accordez-moi ce que je vous demande; » elle devient une prière et doit être considérée comme telle; en conséquence elle doit obtenir non plus de la justice de Dieu, comme le mérite et la satisfaction, mais de la bonté de Dieu les grâces particulières promises à la prière. Si donc on demande à Dieu la diminution ou la rémission entière des peines qu'on a méritées par le péché, on est en droit de l'attendre de la miséricorde de Dieu, en plus de ce qu'on a mérité, au moins dans la mesure convenable à cette miséricorde de Dieu et selon la ferveur de la prière ou de l'action devenue une prière. D'après ce que nous avons dit et ce qui se comprend maintenant de soi-même, si cette prière ou cette action est accompagnée de l'acte de charité qui plaît tant à Dieu, elle sera bien plus sûre d'obtenir et d'obtenir davantage, quand même cette demande ne serait qu'implicite. Nous pourrions presque dire : surtout si elle n'est qu'implicite, du moins si c'est l'amour surtout qui, s'intéressant à la gloire de Dieu et s'oubliant lui-même, fait qu'elle n'est qu'implicite; car il y va de la gloire même de Dieu de se montrer plus large, plus libéral et plus généreux envers ceux qui s'oublient eux-mêmes pour se souvenir plus expressément de lui, et ne lui expriment pas un désir qui est cependant au fond de leur cœur, et par là-même de leur accorder une plus grande diminution ou rémission de peines, pour les faire jouir plus tôt de sa vision béatifique.

La valeur satisfactoire, dont il est surtout question ici, est celle qui répond à la partie pénible d'une bonne œuvre, et qui peut par là-même satisfaire, toute proportion gardée, pour d'autres peines qui nous seraient dues à cause de nos péchés. Sans doute, il faut pour cela le consentement de Dieu à cette substitution, car Dieu pourrait fort bien, s'il le voulait, exiger absolument que la peine tout entière due à nos péchés fût payée dans le purgatoire. Mais, d'un côté, nous savons par la sainte Ecriture et la Tradition, non seulement que Dieu se prête volontiers à cette substitution, mais même qu'il nous engage à satisfaire par les peines de la vie à ce que nous devons à sa justice; d'un autre côté, l'idée que nous avons de sa bonté et qu'il nous en a donnée lui-même, nous porte comme invinciblement à croire que Dieu est trop bon pour punir deux fois pour la même chose, et que si nous nous sommes punis suffisamment nous-mêmes ou avons accepté volontairement une peine proportionnée à ce que nous devons à la justice de Dieu, il ne nous punira plus, et que si la peine endurée volontairement par nous n'est pas suffisante pour le tout, il nous remettra au moins une partie de la peine du purgatoire, proportion gardée à ce que nous aurons déjà souffert.

Or il n'y a pas de bonne œuvre faite surnaturellement qui n'ait son côté pénible, en raison même de notre nature viciée, corrompue, et vivement inclinée par elle-même aux choses terrestres et aux jouissances sensibles; et il faut faire une singulière violence à cette nature pour la porter à la patience, à la mortification et à une vertu quelconque, pour qu'elle se prête à se laisser élever au surnaturel, et surtout à l'amour parfait qui demande une douleur de ses fautes plus grande, au moins dans la partie supérieure de l'âme et dans la volonté, que toute douleur humaine, et qui exige l'oubli de soi-même et l'élévation au dessus de tout ce qui se voit et se touche, afin d'aimer pour lui-même un Dieu qu'on ne voit point, et qui nous demande toujours des choses par elles-mêmes bien pénibles à la nature.

On comprend alors facilement que la satisfaction ou valeur satisfactoire renfermée dans cet amour, surtout quand il est porté à un très haut degré, peut bien en certaines circonstances être égale ou même supérieure à toute la peine due aux péchés qui n'ont pas encore été suffisamment expiés, d'autant plus qu'il est intimement uni aux satisfactions de Notre-Seigneur et qu'il est l'œuvre de Dieu lui-même dans l'âme par la grâce.

Sans doute, plus cet amour est fort, plus aussi

il cause ordinairement de joie et de plaisir, précisément parce qu'on s'y porte avec plus de volonté, et aussi parce que l'amour par lui-même donne la joie à l'âme. Mais cette joie n'empêche pas que l'âme ne ressente en même temps, soit formellement et explicitement, soit au moins implicitement et équivalemment, ou même éminemment, une vive et profonde douleur de ses péchés, parce que cette joie et cette douleur ne sont point conçues sous le même aspect et conséquemment ne s'excluent point l'une et l'autre. La douleur vient de ce que nous considérons le Dieu que nous aimons, offensé par nous ; la joie, de ce que nous considérons Dieu comme infiniment parfait en lui-même sous tous les rapports, et comme infiniment et éternellement heureux en lui-même, et que l'amour que nous lui portons fait que nous faisons nôtre la joie que ressent en lui-même ce Dieu à qui nous voulons nous unir intimement, et que la peine qui nous reste à subir pour nos péchés devant encore nous tenir séparés de lui pendant quelque temps, par la force même de cet amour nous tendons fortement à supprimer cette peine et à satisfaire pour elle. — De plus, d'un côté, plus nous aimons, plus nous éprouvons de plaisir à aimer, et d'un autre côté Dieu ne peut pas nous punir de ce que nous l'aimons davantage : or ce serait vraiment nous en punir que de regarder comme moins satisfactoire l'amour qui nous cause d'autant plus de plaisir qu'il est plus grand. Aussi Dieu doit-il, pour mesurer la satisfaction renfermée dans un acte d'amour, regarder non pas précisément la peine qu'il nous cause réellement, mais la peine qu'il est apte à causer à une nature par elle-même si vivement portée vers les choses sensibles.

Nous sommes heureux, pour confirmer ce que nous venons de dire, de citer quelques paroles du vénérable Louis de Blois qui sont de nature à apporter une grande consolation et un précieux encouragement à bien des âmes. Ce pieux auteur assure que si, à l'article de la mort, on fait un acte d'amour parfait et de parfaite conformité à la volonté de Dieu, on sera délivré non seulement de l'enfer, mais encore du purgatoire, eût-on commis tous les péchés du monde : « Hoc si revera facere potuerit, neque infernum, neque purgatorium subibit, etiamsi totius mundi peccata commisisset [1]. » Et saint Liguori qui cite et approuve ce sentiment, ajoute : « La raison en est que celui qui accepte la mort avec une parfaite résignation, acquiert un mérite semblable à celui des saints martyrs, qui ont donné volontairement leur vie pour Jésus-Christ. De plus, celui qui, en mourant, se conforme entièrement à la volonté divine, meurt content et joyeux, même au milieu des douleurs [2]. »

---

[1] *Consol.*, cap. 34, § 2.
[2] *Œuvres ascét.*, t. x, ch. XIV, § 2, IV.

Q. — 1° Est-il nécessaire *de nécessité de moyen* de s'entendre prononcer les paroles de la consécration ?
2° Celui qui à la fin de la formule de la consécration s'aperçoit qu'il ne s'est pas entendu prononcer quelques paroles, est-il tenu de recommencer ?

R. — Ad I. Vous demandez sans doute s'il est nécessaire, pour la validité du sacrement, que le célébrant s'entende lui-même prononcer les paroles de la consécration.

Ces paroles constituent la forme du sacrement d'Eucharistie, et partant doivent être proférées d'une manière sensible. Or, d'après une opinion que saint Alphonse regarde comme probable (l. VI, n° 414), des paroles que ne perçoit pas l'ouïe de celui qui les dit, ne tombent pas suffisamment sous les sens pour constituer une prière vocale. C'est pourquoi le saint docteur estime qu'il y a péché mortel à agir de la sorte, parce que le sacrement est exposé au péril de nullité.

Ad II. Nous supposons qu'il s'agit d'un prêtre qui n'est ni scrupuleux, ni porté aux scrupules, et que les paroles non entendues par lui (malgré le silence environnant) sont essentielles à la forme de l'Eucharistie : doit-il recommencer la consécration ?

1° S'il est certain de ne pas s'être entendu, ou s'il a des raisons positives, sérieuses, de croire qu'il ne s'est pas entendu, il en résulte un doute sérieux sur la prononciation sensible de la forme ou d'une partie de la forme. La validité de celle-ci devient donc douteuse, et, à notre avis, il faut la recommencer au moins sous condition tacite. (Cf. Rubr. Miss. *De Defectibus*, v, 2; *Ami*, t. XXVI, p. 336).

2° Mais si ce prêtre n'est pas certain, c'est-à-dire si le doute qu'il a conçu est purement négatif, ou s'il vient de ce que tout souvenir positif lui fait défaut, nous croyons qu'il n'y a pas obligation de réitérer la forme : un tel doute, dans de telles conditions, ne nous paraît pas raisonnable. On doit, en général, se défier de ces inquiétudes non motivées qui naissent après coup au sujet d'omissions qui par leur caractère insolite auraient certainement frappé, si elles avaient été réellement commises.

Q. — Dans les ordinations, le contact *physique* de la main est-il nécessaire à l'imposition des mains ? Suffit-il que l'évêque étende la main au dessus de la tête de l'ordinand, sans la toucher ?

R. — En 1894, p. 737, nous avions répondu : « Nous n'avons rien trouvé qui exige le contact *physique* de la main. » Cette réponse doit être corrigée. En effet, plusieurs décrets du Saint-Office (19 août 1851 ; 20 janvier 1875 ; 28 janvier 1898) déclarent que l'imposition des mains faite sans le contact physique rend l'ordination suffisamment douteuse pour qu'on soit obligé de la réitérer *sub conditione*.

Q. — Un prêtre a-t-il le droit de bénir les fidèles après son sermon ?

R. — Nous ne connaissons pas de texte qui vise *spécialement* et exclusivement la question de la bénédiction après le sermon ; aussi appliquerons-nous ici les règles relatives à *la bénédiction du prêtre en général.*

La loi générale interdit au prêtre la bénédiction ; mais une coutume, que l'Eglise regarde avec bienveillance, peut lui donner cette faculté.

La défense se trouve mentionnée dans les termes suivants : « Benedictionem quoque super populum in ecclesia fundere presbytero penitus non licere [1]. »

La justification de la coutume contraire se lit dans un décret de la S. C. des Rites, *in Veronen.*, du 28 août 1836 : « Utrum liceat simplici sacerdoti superpelliceo et stola induto post Vesperas, Litanias et Preces immediate altare ascendere et populum dimittere, eum benedicendo nuda manu per verba : *Benedictio Dei omnipotentis, etc.*, ut præscribitur a Rituali post communionem extra missam ? — Resp. *Affirmative, si adsit consuetudo* [2]. »

Dès lors que le prêtre peut bénir où c'est la coutume après un office du soir ou des bénédictions, on peut en conclure à la faculté de bénir après le sermon, dans les églises où c'est la coutume.

Cette réponse a besoin d'explications, et nous les trouverons dans les notions générales sur les bénédictions. Après en avoir décrit la nature et les diverses espèces, nous verrons la bénédiction des personnes dans l'Ancien Testament et dans l'Eglise, puisqu'il s'agit dans le cas d'une bénédiction de personnes.

I. — Notions générales sur les bénédictions

1° *Diverses acceptions du mot.* — Dans le langage biblique et ecclésiastique, la bénédiction, *bérâah*, εὐλογία, *benedictio*, est prise dans des acceptions différentes :

a) Adressée à Dieu, elle a toutes les significations de la prière, de l'adoration, de la louange, de l'action de grâces, et de l'invocation [3].

b) Dérivant de Dieu et se répandant sur l'homme et la nature, la bénédiction exprime la faveur divine, les dons et les bienfaits qu'elle apporte [4].

c) Quand elle a pour but d'attirer les dons et les bienfaits de Dieu, la bénédiction devient un souhait en faveur de celui sur qui l'on veut faire descendre les grâces divines [5].

2° *Sens particulier dans lequel on prend ici ce mot.* — Nous parlerons uniquement du sens *liturgique* de la bénédiction, par conséquent des rites accomplis par les ministres sacrés au nom et par l'autorité de l'Eglise, soit pour consacrer des personnes ou des objets au service de Dieu, soit pour procurer aux fidèles de bons effets spirituels et temporels.

La bénédiction ainsi entendue se distingue de la simple prière ou supplication faite par les ministres sacrés en leur nom privé, ou même au nom de l'Eglise comme la récitation du Bréviaire. C'est l'exercice du pouvoir, conféré par l'Eglise à ses ministres, de bénir au nom de Dieu et de procurer par voie d'intercession publique des effets déterminés.

a) Les bénédictions *consecrativæ*, ou *constitutivæ*, qu'on peut appeler *consécrations*. Elles font que les personnes, les objets ou les lieux bénits ont une sorte de caractère sacré, sont enlevés aux usages de la vie commune et destinés d'une manière *permanente* au culte de Dieu. De cette sorte sont : — pour les personnes, la première tonsure, la bénédiction des abbés et des abbesses, la consécration des vierges ; — pour les choses et les lieux, la simple bénédiction ou la consécration d'une église, la consécration des autels, les bénédictions d'un oratoire, d'un cimetière, des vases sacrés, du saint chrême, des saintes huiles, du sel et de l'eau pour le baptême, des ornements sacerdotaux, des *Agnus Dei*. Les objets ainsi bénits ne peuvent plus servir à des objets profanes, même honnêtes, et il y aurait un sacrilège à les détourner de leur destination sainte et à les traiter indignement, surtout avec mépris. « Semel Deo dicatum non est ad usus profanos ulterius transferendum [1]. »

b) Les bénédictions *invocativæ*, ou *invocatoriæ*, qu'on appelle aussi bénédictions simples. Ce sont des invocations par lesquelles les ministres sacrés demandent à Dieu que, dans sa bienveillance, il accorde aux personnes et aux objets bénits quelque avantage spirituel ou temporel, sans que ces personnes et ces choses deviennent saintes ou sacrées, ou changent d'état au point de vue religieux. De cette sorte sont la bénédiction apostolique à l'article de la mort, celle qui est donnée à des jours déterminés aux membres de quelques ordres religieux, la bénédiction papale, celle de l'évêque et du prêtre à la fin de la messe ou en dehors, la bénédiction avec le Saint-Sacrement, la bénédiction nuptiale, la bénédiction des maisons, des champs, des fruits, des aliments, etc.

Les objets ainsi bénits peuvent être employés à des usages profanes, mais honnêtes, parce qu'ils n'ont pas été consacrés au service divin [2].

La bénédiction après le sermon rentre dans cette dernière catégorie, celle des bénédictions simples, comme bénédiction de personnes. Nous l'étudierons soit dans l'Ancien Testament, soit dans la pratique de l'Eglise.

[1] Canon *Ministrare*, 26, q. 6.
[2] S. R. C., n. 2745, ad 4.
[3] I Cor., x, 16 ; Apoc., v, 12-13 ; vii, 12.
[4] Gen., i, 22 ; xxxix, 5 ; Exod., xxxii, 29 ; Ps., iii, 9 ; Prov., xxxii, 18 ; Eph., i, 3 ; Héb., vi, 7.
[5] Gen., xxvii ; Héb., xii, 17 ; Jac., iii, 10 ; Eccli., iii, 10. — Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 1580-1583.

[1] In cap. 51, *de Regulis* in 6°. — Cf. S. R. C., t. iv, p. 361.
[2] Vacant, *Dictionnaire de Théologie catholique*, 1903, art. *Bénédiction*, t. ii, col. 636. — Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, n. 94.

II. — La bénédiction des personnes dans l'ancien testament

Inutile de prouver que dans la loi ancienne le ministère de la bénédiction était exercé par les ministres de Dieu ; nous verrons plutôt par qui ce ministère était exercé et les diverses circonstances dans lesquelles la bénédiction était donnée aux créatures intelligentes.

I. Personnes ayant le pouvoir de bénir les hommes. — 1° *Dieu lui-même.* Dieu seul, dont l'empire sur le monde est absolu, peut produire dans ses créatures, animées ou inanimées, les effets propres de sa bénédiction. C'est ainsi qu'il bénit, après le déluge, Noé et ses fils (Gen., IX, 1) ; plus tard, il bénit spécialement Abraham (XII, 2-3), Isaac (XXII, 16), Jacob (XXXV, 9), etc.

2° *Les patriarches.* Ils ont béni en vertu du pouvoir que Dieu leur communiquait comme chefs de famille. Isaac bénit Jacob à la place d'Esaü (Gen., XXVII, 4-40). Jacob bénit les fils de Joseph (XLVIII, 9, 15) en posant ses mains sur leurs têtes, et tous ses enfants sur son lit de mort (XLIX, 28). Moïse, lui aussi, bénit tous les Israélites avant de mourir (Deut., XXXIII, 1). Salomon bénit tout le peuple assemblé (III Rois, VIII, 14).

3° *Les prêtres. a) Melchisédech,* prêtre du Très-Haut, possède, comme *prêtre,* le pouvoir de bénir et il en use à l'égard d'Abraham. (Gen., XIV, 19). Cette bénédiction, remarque saint Paul, était une preuve incontestable de la supériorité de Melchisédech sur Abraham. (Hébr., VII, 7).

b) Le grand-prêtre avait le droit de bénir le peuple. Aaron en usa ainsi le jour de sa consécration comme grand-prêtre. (Lév., IX, 22). Il est parlé aussi de la bénédiction donnée par le grand-prêtre Simon, fils d'Onias. (Eccli., L, 22).

c) Les simples prêtres ont le pouvoir ordinaire de bénir et ils en usent. Les prêtres et les lévites remplissent solennellement cet office sous le règne d'Ezéchias. (II Par., XXX, 27). Après avoir rappelé ce fait, Dom Calmet conclut : « Jus benedicendi populo solemni ritu unis sacerdotibus servabatur ; pompam auxerunt levitæ acclamationibus vel instrumentorum concentu. »

II. Formule de la bénédiction chez les juifs. — Elle se trouve dans les Nombres (VI, 23-27) : « Vous bénirez ainsi le peuple d'Israël et vous direz : *Que le Seigneur te bénisse et qu'il te garde ! Que le Seigneur te montre un visage bienveillant et qu'il ait pitié de toi ! Que le Seigneur tourne vers toi son visage et qu'il te donne la paix !* Ils invoqueront donc mon nom sur les enfants d'Israël et je les bénirai. »

Cette formule contient trois supplications dans chacune desquelles le nom du Seigneur est invoqué, et elle assure aux Israélites la protection, la bienveillance divine et la paix, qui est dans l'Ecriture le résumé de tous les biens, parce qu'elle permet d'en jouir tranquillement [1].

[1] F. de Hummelauer, *Comm. in Numeros,* Paris, 1890, p. 58-59.

III. Le mode de la bénédiction chez les juifs. — Le prêtre en bénissant élevait les deux mains sur la tête de celui qu'il voulait bénir : c'est ce que fit Aaron au jour de sa consécration sacerdotale. Le grand-prêtre Simon étendit les mains sur l'assemblée d'Israël pour la bénir. (Eccli., L, 22). C'est pour cela que Notre-Seigneur, avant de monter au ciel, élève *les mains* pour bénir ses apôtres : *Et elevatis manibus benedixit eis,* dit saint Luc (XXIV, 50).

En province, les prêtres levaient la main à la hauteur des épaules pour bénir le peuple, et, au temple, ils plaçaient les deux mains au dessus de la tête ; toutefois le grand-prêtre ne les élevait pas au dessus de sa tiare [1].

Les prêtres se tenaient debout pendant la bénédiction [2]. Tous les prêtres procédaient simultanément à la bénédiction. D'après le Talmud, elle avait lieu chaque jour au temple de Jérusalem au sacrifice du matin, et, quand le temple a été détruit, elle s'est continuée dans les synagogues à la prière du matin. Le jour du grand pardon, on la répétait à quatre reprises [3].

Pour la recevoir, les Israélites devaient se placer *devant* le prêtre ou *par côté,* parce que ceux qui se trouvaient derrière lui ne participaient pas au bénéfice du rite sacré.

III. — La bénédiction des personnes dans le nouveau testament

I. Personnes ayant le pouvoir de bénir. — 1° *Notre-Seigneur.* En diverses circonstances le divin Maître a béni les personnes. Les femmes de Galilée lui présentaient leurs enfants pour qu'il leur imposât les mains et priât pour eux. Les rabbins avaient coutume de bénir ainsi les petits enfants, ce qui explique la démarche spontanée des mères juives. Les disciples voulant écarter les enfants, le Sauveur s'en indigna, fit approcher ces innocentes créatures et leur imposa les mains. (Math., XIX, 13-15 ; Marc, X, 13-16). Beaucoup de commentateurs pensent que la vue des miracles opérés par le divin Maître fut aussi un motif pour faire espérer aux mères une protection spéciale pour leurs enfants de la bénédiction d'un prophète aussi puissant [4].

Quand le moment de remonter au ciel fut arrivé, Notre-Seigneur bénit ses disciples avant de les quitter. (Luc, XXIV, 50).

2° *Les apôtres.* Jésus-Christ a communiqué à ses disciples le pouvoir de bénir, en leur recommandant de souhaiter la paix aux maisons dans lesquelles ils pénètreraient. Cette salutation n'était pas le salut de politesse que l'on formule en pénétrant dans une maison ; c'était une prière et une bénédiction, appelant sur les habitants la paix

[1] *Talmud de Jérusalem,* traité *Sota,* VII, 2, 6, trad. Schwab, Paris, 1895, t. VII, p. 298.
[2] Traité *Taanith,* IV, 1, p. 177.
[3] Traité *Taanith,* IV, 1, p. 175.
[4] Knabenbauer, *Comment. in Matth.,* t. II, p. 150.

messianique et produisant son effet sur les âmes bien disposées [1].

On trouve encore une bénédiction dans les formules de salutation qui commencent et terminent la plupart des Epîtres apostoliques. Elles contiennent toutes les mots *grâce, paix* (Rom., I, 7; I Cor., I, 7; I Pet., I, 2; II Pet., I, 2), *miséricorde* (I Tim., I, 2; II Tim., I, 2). Ce ne sont pas des salutations ordinaires ni de simples prières, mais de réelles bénédictions. Elles sont des appels à Dieu, auteur de la grâce, de la paix et de la miséricorde, à Jésus-Christ, cause méritoire et efficiente de ces mêmes dons. Les apôtres les donnent en vertu de leur ministère apostolique et en application des pouvoirs reçus de Dieu et de Jésus-Christ. Les Pères y ont vu de réelles bénédictions, pareilles à celles qui se faisaient au nom de Dieu dans l'Ancien Testament. Ainsi Théodoret envoyait à son correspondant la bénédiction apostolique contenue II Tim., I, 16-18 [2].

Cette coutume de commencer une lettre par une bénédiction a été observée par les Pères apostoliques, saint Clément de Rome, saint Ignace et l'auteur de l'épître attribuée à saint Barnabé [3].

3° *Les papes.* Aujourd'hui encore le pape commence ses bulles et ses constitutions par la bénédiction apostolique : c'est la continuation à travers les siècles de la formule des apôtres et des premiers Pères.

Dès l'origine, il y eut une bénédiction à la fin de la messe. A Rome, la messe terminée, le pape en retournant au *sacrarium* bénissait successivement les divers groupes de clercs et de fidèles qui s'échelonnaient sur son passage [4].

4° *Les évêques.* Dès le principe ils ont donné leur bénédiction au commencement de leurs lettres pastorales et ils ont continué jusqu'à nos jours en imitation des apôtres.

Ils ont aussi donné la bénédiction à la fin de la messe. Tertullien parle d'une bénédiction donnée pendant le service divin sous les mots *disciplinæ sacramentum* [5].

Dans l'ancienne liturgie, les catéchumènes, après que l'assemblée avait prié pour eux, s'inclinaient sous la main du pontife qui les bénissait [6].

A la messe gallicane, la bénédiction précédait la communion [7]. Il en existait beaucoup de formules, variables selon la fête, dont l'usage survécut en France à l'adoption de la liturgie romaine. Cette bénédiction existe dans les liturgies mozarabique et ambrosienne [8].

Les évêques bénissaient les fidèles en dehors de la messe. Dans les *Constitutions apostoliques*, il est recommandé à l'évêque de permettre à un évêque étranger de célébrer l'Eucharistie et, si celui-ci refuse, de lui faire au moins donner la bénédiction au peuple [1]. Elles rapportent une formule de bénédiction pour terminer l'office du soir [2].

5° *Les prêtres. a)* La bénédiction de la messe. — *Aujourd'hui* elle est *obligatoire* en vertu de la Rubrique, sauf pour les messes de *Requiem :* « Extensa manu dextra, junctisque digitis, et manu sinistra infra pectus posita, semel benedicit populo dicens, etc. [3]. »

Il n'en a pas toujours été ainsi. De fait, dans le principe, la bénédiction à la fin de la messe était réservée à l'évêque et même au Souverain Pontife [4]. Et quand il n'y avait pas d'évêque présent, c'était à l'archiprêtre à bénir le peuple à la fin du sacrifice. C'est pour cela que dans le canon *Officium, de Officio archipresbyteri,* l'on parle, parmi les fonctions réservées à l'archiprêtre, des bénédictions presbytérales [5].

On trouve des preuves de cette discipline dans la Rubrique de l'ancien Ordo Romain : « Finitis omnibus, osculato altari, presbyter dicet : — *Placeat tibi Sancta Trinitas ;* deinde vestibus sacris se exuat. » On trouve cette formule jusqu'au IXe siècle dans les Sacramentaires. Cela explique le silence de Walfrid, d'Amalaire, et des autres écrivains antérieurs au sujet de cette bénédiction [6].

Est-ce le motif pour lequel les Chartreux ne donnaient jamais la bénédiction après la messe? [7] Aujourd'hui, les nouvelles constitutions leur prescrivent de bénir le peuple à la fin de la messe quand ils la disent dans une église étrangère [8].

On faisait de même chez les Cisterciens et chez les Dominicains. Toutefois chez ceux-ci l'on a ajouté cette note : « Et si consuetudo patriæ fuerit, et extranei fuerint hoc expectantes, dent benedictionem juxta morem patriæ [9]. »

Depuis de longs siècles la coutume s'est introduite en faveur de la bénédiction donnée par le prêtre à la fin de la messe. Le motif de cette permission, les auteurs le trouvent dans un décret du concile d'Agde, en 506, par lequel il est interdit aux laïques de quitter l'église avant que l'évêque ait donné la bénédiction à la fin de la messe [10]. La bénédiction a été ainsi regardée comme partie intégrante de la messe, et l'usage s'est établi de la demander au prêtre en l'absence de l'évêque, ainsi que le fait remarquer Quarti [11].

b) La bénédiction après la communion distribuée en dehors de la messe. — Elle est obligatoire

[1] *Ibid.*, t. I, p. 386-387.
[2] *Epist.* XCVIII (P. G., t. LXXXIII, col. 1292).
[3] *Dictionnaire de Théologie,* 1903, art. *Bénédiction,* col. 632.
[4] Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 179.
[5] *Liber de testimonio animæ,* c. II (P. L., t. I, 611).
[6] *Const. apost.,* l. VIII, c. VI (P. G., t. I, col. 1077).
[7] Durand, *De ritibus Ecclesiæ catholicæ,* l. II, c. LVII, 159-5; — Bona, *Rerum liturgicarum,* l. II, c. XVI.
[8] Duchesne, *Op. cit.,* p. 212-214.

[1] *Const. apost.,* l. II, c. LVIII (P. G., t. I, col. 750).
[2] *Ibid.,* l. VIII, c. XXXVII, col. 1140.
[3] *Ritus celebrandi missam,* tit. XII.
[4] Benoît XIV, Constitution XLVIII.
[5] Sausses, *Panoplia sacerdotalis,* p. 558.
[6] S. R. C., t. IV, p. 362.
[7] Puget, *Institut. Cathol.,* t. II, p. 890.
[8] *Stat.* III, cap. I, n. 58.
[9] Marcellus de Cavalieris, *Statera sacra,* tit. 29, n. 50.
[10] Guérin, *Les Conciles,* 1868, t. I, p. 381.
[11] Quarti, *Comm. ad rubricas Missalis,* p. 386.

en vertu de la Rubrique : elle a pour but d'attirer les grâces divines sur ceux qui ne se sont pas approchés de la table sainte [1].

c) Les autres bénédictions sacerdotales relativement aux personnes. — Le prêtre peut-il bénir le peuple par une formule analogue à celle de la messe, à l'issue des autres offices? Différentes ont été les pratiques dans l'Eglise grecque et dans la latine.

Dans l'Eglise grecque, les prêtres auraient toujours joui du pouvoir de bénir, même en dehors de la messe. C'est le sentiment de M. Mangenot dans le *Dictionnaire de Théologie :*

> Au livre III, ch. x, col. 788, les *Constitutions apostoliques* interdisent aux laïques d'usurper aucune des fonctions sacerdotales, parmi lesquelles elles indiquent la petite et la grande bénédiction. Des critiques ont vu dans la grande bénédiction celle des évêques, et dans la petite celle des prêtres. Mais c'est sans fondement, car s'il est défendu aux diacres de donner la grande et la petite bénédiction, on n'interdit aux prêtres que l'ordination. Les prêtres ont donc, aussi bien que les évêques, le droit de donner ces deux bénédictions. Le prêtre a d'ailleurs pour fonction propre de bénir le peuple. Il s'agit ici de la bénédiction solennelle et publique, qui probablement était appelée grande bénédiction comparativement à la bénédiction privée, qui était dite la petite bénédiction.

Chez les Latins, il y a eu une défense formelle pour les prêtres de bénir le peuple dans l'église. On en trouve des traces dans le canon 44e du concile d'Agde, en 506, où il est dit : « Il n'est nullement permis au prêtre de bénir le peuple ou un pénitent dans l'église. »

C'est évidemment cette défense qui est rappelée dans ce passage : « Benedictionem super populum in ecclesia fundere presbytero penitus non licere. » Elle persiste de nos jours, puisque la S. C. des Rites, dans son décret du 27 août 1836, n. 2745, ad 4, en appelle à la coutume pour permettre aux prêtres de bénir le peuple après les offices autres que la messe. De fait, une coutume n'est nécessaire que pour dispenser d'une loi existante.

Toutefois, l'Eglise engage les évêques à permettre facilement aux prêtres de bénir le peuple : « Nemo episcoporum invidia diabolicæ tentationis inflatus, irascatur in templo si presbyteri interdum exhortentur plebem, in ecclesiis prædicent, si plebibus, ut dictum est, *benedicant* [2]. »

6° *Les diacres.* Les *Constitutions apostoliques* interdisent aux diacres de donner la grande et la petite bénédiction [3].

Le droit actuel n'est pas plus favorable aux diacres pour les bénédictions qu'il ne l'est aux prêtres. Il y a une défense spéciale pour la bénédiction solennelle du Saint-Sacrement, qui se trouve mentionnée dans le décret de la S. C. des Rites du 11 septembre 1847, n. 2951, ad 9 : « An in expositione Sanctissimi Sacramenti extra missam Diaconus solus possit vicem gerere sacerdotis in exponendo et recondendo; ac cum Sanctissimo Sacramento benedicere populo, antequam Ostensorium in Sacrario reponat? — Resp. *In exponendo tantum et recondendo Sanctissimo Sacramento.* »

Cependant, en l'absence d'un prêtre, le diacre qui porte le Viatique à des malades avec une permission peut donner la bénédiction que prescrit le Rituel : « I. Diaconus qui, ex mandato sui Vicarii apostolici, defert sacrum Viaticum infirmis, potestne facere aspersionem aquæ benedictæ, dicere *Misereatur, Indulgentiam*, signare infirmum vel semetipsum, dicere : *Dominus vobiscum* cum oratione, et benedicere cum Sanctissimo infirmum et assistentes? — Resp. *Deficiente presbytero et Vicarii apostolici concurrente licentia, affirmative in omnibus* [1]. »

II. Mode de bénédiction des personnes. 1° *Mode de bénédiction employé par Notre-Seigneur.* — Les Juifs bénissaient en étendant les *deux* mains sur la tête de celui sur qui ils voulaient attirer les faveurs divines. En tant que reliant la Synagogue à l'Eglise, Notre-Seigneur a dû bénir comme les Juifs. L'Evangile confirme cette supposition en nous racontant la dernière bénédiction du Maître : « Et elevatis *manibus suis* benedixit eis. » (Luc, xxiv, 50). La bénédiction du Sauveur consistait donc dans l'imposition des mains sans aucun mouvement en forme de croix [2].

L'archéologie nous fournit des exemples de cette bénédiction. Ainsi Notre-Seigneur bénit de sa main complètement étendue le démoniaque sur un sarcophage de Vérone [3], de même un enfant agenouillé devant lui dans un *arcosolium* du cimetière de Saint-Hermès [4]. M. Rohaut de Fleury donne aussi une sculpture provenant d'un sarcophage de la villa Borghèse, représentant le Christ bénissant deux enfants par l'imposition des mains [5].

L'Eglise a gardé cette méthode de bénir pour la confirmation : « Pontifex... stans versa facie ad confirmandos, junctis ante pectus manibus, confirmandis genua flectentibus, tunc *extensis* versus confirmandos *manibus*, dicit... » On la trouve encore à l'ordination des prêtres : « Pontifex stans ante faldistorium suum cum mitra imponit simul *utramque manum* super caput cujuslibet Ordinandi successive nihil dicens. Idemque faciunt omnes sacerdotes qui adsunt... »

2° *Modes de bénédiction aux premiers siècles.* — On en distingue plusieurs qu'on peut ramener à deux groupes principaux : la bénédiction *grecque* et la bénédiction *latine.*

a) Bénédiction *grecque.* — On a remarqué qu'en général, dans les monuments de l'art grec, ou

[1] S. R. C., t. IV, p. 362.
[2] C. *Ecce ego*, D. 11, 95.
[3] *Constitut. apost.*, l. VIII, c. XXVIII, XLVI, col. 1124, 1125, 1153.

[1] S. R. C., *in Tonkini occidentalis*, 14 augusti 1858, n. 3074, ad 1.
[2] Théophile Raynaud, *Heteroclit.*, p. 211.
[3] Maffai, *Verona illustrata*, 1752, p. 54, pars III.
[4] Bottari, *Sculture e pitture...*, CLXXXVII, n. 2.
[5] Rohaut de Fleury, *Les Evangiles*, Mame, Tours.

produisant des personnages ayant appartenu à l'Eglise grecque, la main qui bénit tient le pouce joint à l'annulaire et élève l'index, le médius et l'auriculaire : c'est ce que l'on a appelé la manière grecque.

Il existe parmi les savants trois interprétations différentes de cette manière de bénir. Les uns y voient l'intention de figurer la première et la dernière lettre de l'alphabet grec [1] ; d'autres la forme des lettres initiales du nom du Sauveur IH-XC [2] ; les derniers une exhortation à élever notre âme vers la Sainte Trinité, exprimée par les trois doigts élevés, et à croire aux biens éternels figurés par le cercle que forme le rapprochement du pouce et de l'annulaire, le cercle étant l'hiéroglyphe accoutumé de l'éternité [3]. L'abbé Polidori a proposé une autre explication, qui consiste à reconnaître dans les trois doigts élevés une profession de foi à la trinité des personnes, et dans les deux doigts unis la croyance à l'unité de nature [4].

La liturgie du patriarcat de Constantinople dispose que l'évêque, quand il officie, bénit le peuple successivement avec les deux mains disposées à la grecque, et ensuite avec la droite tenant un chandelier à trois branches qui représente la Sainte Trinité, et avec la gauche élevant un chandelier à deux branches rappelant les deux natures de Notre-Seigneur [5].

b) Bénédiction *latine*. — Les monuments latins diffèrent des grecs en ce que sur ceux-là les doigts qui se développent sont le pouce, l'index et le médius, tandis que les deux autres sont repliés sur la paume de la main : c'est ce que l'on est convenu d'appeler la bénédiction *latine*. Telle est l'attitude du Bon Pasteur bénissant ses brebis dans le bas-relief d'un sarcophage antique [6].

Il est probable cependant que les latins et les grecs usaient indifféremment dans le principe de l'un et de l'autre rit de bénédiction, et que les canons n'avaient rien fixé à cet égard. Ainsi l'ancienne mosaïque de la confession de Saint-Pierre fait voir le Rédempteur bénissant à la grecque ; celle de l'arc triomphal de Saint-Marc à la manière latine, tandis que dans celle de la tribune de la même église il bénit d'après le rit grec. Il en est de même dans celle de l'ancienne Vaticane, exécutée par les ordres d'Innocent III, pontife non moins versé dans la connaissance des rites anciens que zélé pour leur observance, et bien plus, écrivant *ex professo* sur cette matière [7].

Notons, pour complète information, deux autres manières de bénir que l'on rencontre sur les monuments antiques. La première consiste à élever seulement l'index et le médius, tandis que les autres doigts restent repliés dans la main ; on a aussi des exemples de Notre-Seigneur bénissant avec le pouce et l'index seulement [1].

3° *Le mode de bénédiction des personnes dans la liturgie.* — Il en est question dans un décret de la S. C. des Rites du 24 juillet 1683 :

6. Utrum celebrans alios vel rem aliquam, v. g. oblata, benedicens, debeat manum semper extensam tenere, aut manum inflectere : Rubrica enim *de ritu celebrandi missam*, tit. x, num. 5, unicum tantum modum benedicendi præscribit ? — Resp. In benedictionibus *congruentius* juxta Rubricas et Ritum videri modum benedicendi manu recta, et digitis simul unitis et expensis [2].

Avec la main ainsi disposée on fait le signe de la croix sur les personnes à bénir.

Le nombre de fois n'est pas indifférent. Les évêques le font trois fois. Autrefois les prêtres agissaient de même soit pour la bénédiction de la fin de la messe, soit pour les autres bénédictions. Pie V ne permit aux simples prêtres la triple croix qu'aux messes solennelles, et non aux autres. Clément VIII se montra plus sévère et réserva le triple signe de croix pour les évêques, n'en permettant qu'un aux simples prêtres [3].

Conclusion. Il n'est pas question, dans tous les passages que nous avons cités, de la bénédiction *après* le sermon ; mais elle rentre évidemment dans le cadre de celles que permet le décret du 27 août 1836 pour les églises où c'est la coutume.

Dans ces églises, les prêtres, et non les diacres, peuvent après le sermon faire un unique signe de croix sur le peuple en prononçant les paroles de la bénédiction : *Benedictio Dei omnipotentis*, etc.

La coutume en question existe dans le diocèse de Langres, comme on peut s'en convaincre par cette rubrique placée à la fin du grand prône : « Si hæc legantur coram RR. DD. Episcopo, Pastor non dat benedictionem, sed postulat a Præsule... Quod fit etiam in fine concionis. »

Q. — Nos statuts exigent la publication des bans pour chaque époux 1° au domicile de fait ; 2° au domicile précédent, s'il n'y a pas plus de six mois que les époux l'ont quitté ; 3° au domicile des parents, si les époux sont mineurs. Il peut donc arriver qu'il y ait 6 publications de bans pour un seul mariage. La loi civile n'en demande pas tant.

Si vous avez été curé, vous devez savoir quelque chose des murmures, des récriminations, des insinuations malveillantes que subit le malheureux prêtre qui ayant à célébrer un mariage se croit tenu en conscience à faire connaître aux époux les pièces qu'ils auront à fournir.

D'après Gury, *mortale est omittere tria banna*. Je voudrais bien savoir s'il y aurait faute mortelle pour

[1] Macri, *Hiero-Lexicon*, 1677.
[2] Ciampini, *De sacris ædific.*, cap. IV, sect. 2.
[3] Bollandistes, t. VII, *jun. act.* LV, p. 135.
[4] *Amico Cattolico* de Milan, VII, 60.
[5] Lebrun, *Cérémonies de la messe*, III, 397. — Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, 1889, p. 99, art. *Bénir*.
[6] Bottari, *tav.* CXXXI.
[7] Ciampini, *De sacris æd.*, p. 43 ; — Innocent III, *De sacro altari*, l. II, c. 44.

[1] Martigny, *loc. cit.*, p. 100.
[2] S. R. C., *in Albiganen.*, n. 1711, ad 6.
[3] Dom Martène, *Traité sur les anciens rites ecclésiastiques*, t. II, p. 243.

un curé qui doit célébrer un mariage : 1° à ne rien dire aux futurs époux de la loi diocésaine concernant les publications de bans (il est bien entendu que les époux l'ignorent) ; 2° à célébrer le mariage alors que les bans n'ont point été publiés dans les divers lieux où ils auraient dû l'être (lui-même ayant fait très consciencieusement dans sa paroisse les trois proclamations de bans) ?

Nota. — Peut-on suivre *tuta conscientia* l'opinion de ceux qui assurent qu'aujourd'hui l'usage a prévalu de suivre les lois civiles pour les publications canoniques des bans de mariage ?

R. — Que voulez-vous y faire, cher confrère ? La loi est la loi ; *dura lex, sed lex.* Voilà qui n'est pas nouveau. Comment se fait-il que vous paraissiez étonné des ennuis que peut *parfois* présenter l'observation de lois incontestablement sages ?

D'après vos statuts, qui sont, sachez-le bien, les statuts de tous les diocèses de France, ou à peu près, il peut arriver, par hypothèse, qu'un même mariage exige six publications, et même davantage en cas de doubles domiciles ou quasi-domiciles des deux côtés. Mais c'est là une hypothèse bien rare, et dont la prévision, certainement envisagée par les auteurs de la loi, ne leur a pas paru, et avec raison, un motif suffisant pour paralyser la règle générale qui est bonne, et ne souffre point tant de difficultés dans ses applications ordinaires, *in communiter contingentibus,* comme disent les canonistes. Donc, ne récriminez pas trop contre la loi en elle-même, à cause des inconvénients qu'elle peut présenter *per accidens.*

Vous demandez ce qu'un curé peut et doit faire en pareil cas, devant l'ennui très sérieux qu'il y aurait à prévenir les futurs du nombre considérable de publications auxquelles ils devraient *de jure* se soumettre préalablement.

Tout d'abord, que ne demandez-vous les dispenses voulues à l'autorité diocésaine, qui certainement ne les refuserait point en semblable circontance ? C'est par là qu'il faut commencer. La dispense est précisément la soupape de sûreté qui assure le jeu normal de la loi en permettant le dégagement opportun du « trop plein » d'inconvénients qui pourraient l'encombrer. — Et n'allez pas dire que, puisque les dispenses s'imposent, autant vaudrait que la loi n'existât point. Vous feriez preuve, en raisonnant ainsi, d'une bien courte vue juridique. Il importe que la loi subsiste dans sa formule générale, dans sa formule d'ensemble pratiquement utile pour la grande majorité des cas où elle a sa pleine raison d'être. Les dispenses, rares d'ailleurs et discrètes, permettent d'obvier à ces inconvénients accidentels sans rien lui enlever de son heureuse influence sociale.

Vous demandez quelle faute il y aurait à passer outre aux prescriptions de droit dans le cas très compliqué, et ennuyeux, dont vous parlez. Evidemment, tout d'abord, la solution de Gury se rapporte à l'omission des trois bans, de toute publication, et cela sans suffisantes raisons d'excuse. Donc, vous n'avez rien à en conclure pour la présente hypothèse où vous parlez de faire régulièrement les publications chez vous, en les omettant ailleurs.

Il est tout clair que cette omission partielle est moins grave, à tout point de vue, qu'une omission absolue. Il est clair aussi que l'inobservation d'une loi est moins grave quand elle est motivée, avec plus ou moins de raison, il est vrai, mais enfin motivée tout de même par des considérations excusantes. Et c'est votre cas. Donc, la faute serait moindre que ne le laisse supposer la règle absolue des principes. Il pourrait même se faire que la faute devînt nulle si les circonstances présentaient, du côté des futurs, une gravité et une urgence sérieuses telles que ce fût le cas d'user d'épikie et de conclure : *Lex positiva non obligat cum tanto incommodo*, ou, tout au moins, de présumer légitimement une dispense régulière qui serait certainement accordée par les supérieurs ecclésiastiques s'ils étaient mis à même d'apprécier la difficulté.

Mais nous ne vous conseillerons point d'entrer, sauf urgence, dans cette voie très périlleuse de l'épikie et des appréciations personnelles, toutes subjectives, qui, comme vous le savez, mènent facilement à des illusions, non moins fâcheuses pour la conscience de qui s'en sert, que redoutables pour l'ordre public, infiniment intéressé à la bonne application des lois, à l'intangibilité du droit et de la morale objective.

Mais, encore une fois, la solution très simple, excepté toujours le cas d'urgence imminente, consiste à se munir des dispenses nécessaires. C'est à quoi il faut songer tout d'abord, plutôt que de prendre sur soi les risques d'une violation de précepte qui n'est pas, comme vous le voyez, sans inconvénients sérieux au double point de vue individuel et social.

A votre dernière question il faut répondre par la négative. D'abord, il n'est pas vrai du tout que l'usage ait prévalu de s'en rapporter aux prescriptions civiles en matière de publications de bans. Qui dit cela ? Et qui se permet d'enseigner ou de prétendre qu'on pourrait *tuta conscientia* suivre un pareil usage, à supposer qu'il existât ? C'est la loi ecclésiastique, et la loi ecclésiastique seule, qui régit les choses d'ordre ecclésiastique, parmi lesquelles il faut mettre, dans les premiers rangs, toute la discipline relative au sacrement de mariage.

Nous ne disons pas qu'il n'y ait rien de bon à prendre dans la loi civile. Nous pensons même que la prochaine réforme du droit canonique, qui se prépare à Rome actuellement, s'inspirera sur plus d'un point, et même sur le chapitre des publications de bans, des pratiques sanctionnées par la loi civile. Mais c'est affaire au pape de *canoniser* les dispositions civiles qu'il jugera acceptables, ce n'est pas à nous, qui recevons nos lois du Saint-Siège, et ne sommes investis d'aucun pouvoir de les changer. Plût à Dieu — nous ne disons pas cela pour vous, certes ! — plût à Dieu que les inférieurs eussent aujourd'hui un peu

plus de dispositions à l'obéissance, un peu moins à la critique des lois !

Q. — Peut-on incinérer un cadavre pour éviter de payer à la Compagnie v. g. 1.000 francs (c'est-à-dire la même somme qu'un simple passager), alors qu'on en serait quitte pour quelques francs, en envoyant comme « colis » les cendres du défunt dans sa famille ?

R. — L'*Ami* répond : *Non licet*. Evidemment ! Et vous devinez sans peine les motifs de sa réponse, qui ne peut être que la réponse de tout le monde.

Q. — Augustine étant entrée au couvent, son père ne pouvant fournir la dot exigée s'engagea à en payer les intérêts : ce qu'il fit exactement jusqu'à sa mort. Après lui, sa femme ne pouvant verser annuellement la somme convenue, a signé la reconnaissance d'une dette de 10.000 fr. à prendre sur des terres après sa mort. Par ailleurs, la religieuse Augustine est décédée peu après la mort de son père.

Je demande si sa mère pouvait prendre un tel engagement, ayant deux filles qui vont, à sa mort, se trouver dans la gêne ? Elles n'auront pas de quoi vivre si les 10.000 fr. sont exigés.

Qui peut avoir action sur elles, à la mort de la mère ?

R. — Comme la question met en jeu des intérêts temporels d'une grande importance, nous ne voulons la traiter que sur des documents absolument certains.

I. D'après l'ensemble de la question, il s'agit de religieuses à vœux *simples*. Or voici les règles tracées pour elles dans les *Normæ* :

91. Quodlibet Institutum Sororum præfigere debet dotem solvendam, æqualem, pro sororibus chori ; et etiam pro sororibus conversis seu coadjutricibus, dotem quidem minorem, sed pro harum singulis æqualem.

92. Statutam dotem moderatrix non potest remittere neque imminuere sine licentia Sacræ Congregationis.

93. Statuta dos tuta reddatur favore Instituti per solidam cautionem, antequam candidata habitu induatur ; tradenda est autem Instituto proxime ante professionem.

94. Tradita dos alienari non potest, sed probe, tuto ac fructuose collocari debet.

95. Si aliqua soror ab Instituto discedat vel dimittatur, dos sua illi, sine fructibus tamen, restituatur.

Voilà tout ce qui concerne la dot des religieuses.

1° L'Eglise ne veut pas que l'on reçoive une religieuse sans dot : c'est afin de garantir les maisons contre la pauvreté, parce que beaucoup de femmes ne peuvent gagner suffisamment pour pourvoir à leur entretien pendant la santé et se ménager les soins voulus pendant la maladie et surtout la vieillesse. Comme la dot est imposée à toutes les religieuses et de la même façon pour celles qui sont de la même classe, cette dot est due en justice. Elle résulte d'ailleurs d'un contrat *bilatéral* en vertu duquel la communauté s'engage à soigner la religieuse dans ses maladies et à lui donner tout ce qui est nécessaire à son entretien, lors même que son travail ne fournirait pas un appoint suffisant.

2° Outre ce caractère de dette de *justice*, la dot a encore celui de bien religieux, et la S. Congrégation ne reconnaît pas aux religieuses, représentées par leurs supérieures, la faculté de remettre la dot, en totalité ou en partie, sans l'assentiment du Saint-Siège.

3° Les Congrégations doivent prendre les précautions voulues pour que la dot soit garantie par une caution suffisante et sûre, avant même de donner l'habit et de commencer le noviciat.

4° C'est avant la profession que la dot doit être versée à la Congrégation. Cette règle est très sage, parce qu'elle évite toute discussion en cas de disparition des parents qui l'auraient promise.

5° La dot doit être placée à intérêts, afin de fructifier pour la communauté, qui a droit à jouir de ses fruits tant que la religieuse y sera présente.

6° Le jour où la religieuse quittera la maison, soit par sa volonté propre, soit par le renvoi, elle a droit à toucher le montant de sa dot ; mais les intérêts, qui sont considérés comme fruits, doivent rester la propriété de la communauté.

7° Qu'en est-il en cas de *mort ?* — Dès lors que les *Normæ* ne prescrivent la restitution de la dot que pour les cas de sortie volontaire ou de renvoi forcé, on en doit conclure que, pour le cas de *mort*, la dot reste acquise à la communauté. Cette conclusion rigoureuse est confirmée par une décision récente de la S. C. des Evêques et Réguliers au sujet du triennat de vœux simples que l'on impose maintenant aux religieuses à vœux solennels avant leur profession solennelle : « Si une religieuse vient à mourir pendant le triennat des vœux simples qui a été imposé par le décret de la S. C. des Evêques et Réguliers du 3 mai 1902, sa dot doit-elle rester au monastère, ou bien doit-elle être rendue à ses parents ou à ses héritiers, s'il n'y a pas de testament ? » La S. C. a répondu *affirmative* à la première partie, et *negative* à la seconde, le 26 mars 1904.

L'application est facile : dans les ordres à vœux solennels, en cas de mort, la dot reste la propriété de la communauté, même quand la religieuse n'a fait que les vœux simples ; par conséquent la réserve de la dot dans les Instituts à vœux simples après la profession, n'est pas une chose qui s'écarte de la pratique de l'Eglise.

II. Nous allons faire l'application de ces principes au cas qui nous est proposé.

1° Augustine est entrée au couvent avec la promesse d'une dot : sans cela elle n'aurait pas été admise à la prise d'habit.

2° La dot n'a pas été versée au moment de la profession, le père n'ayant pas les fonds suffisants ; mais il y a eu engagement par lui de payer les intérêts de la somme due. En tout ceci, on n'a violé aucune loi ecclésiastique. De fait, les *Normæ* font une obligation de placer le montant de

la dot *probe, tuto ac fructuose*. Or, parmi les personnes qui pourront être regardées comme pouvant fournir un placement honnête, sûr et rémunérateur, aucune loi n'oblige à écarter la famille. Le seul inconvénient à prévoir, c'est le cas où la famille venant à se disperser, les biens étant partagés suivant la loi, la dot n'aurait plus de garanties.

Dans le cas présent, l'engagement pris par le père d'Augustine de verser une rente annuelle, au lieu de verser le montant de la dot, constitue une dette de *famille* qui grève les biens de toute la famille.

3° Le père d'Augustine est mort avant sa fille sans avoir remboursé la communauté. Sa mort ne fait pas disparaître la dette contractée par lui quand il a signé l'engagement de fournir une dot à Augustine pour le cas où elle serait admise à faire profession. Cet engagement l'obligeait comme tout autre contrat bilatéral. Quand il a accepté de verser une rente au lieu du capital, il a encore garanti sur ses biens le capital qu'il gardait et faisait fructifier. Il résulte de tout cela que la dot forme une dette de la succession du père d'Augustine.

Le père mort, à qui incombait la charge de payer la rente ou de verser le capital ?

A défaut du droit canonique, nous invoquerons ici le droit civil français, puisque la question nous vient de France. Nous supposons, la question étant muette sur ce sujet, que les parents d'Augustine étaient mariés sous le régime du droit ordinaire, ou de la communauté. Or, d'après l'article 1482 du Code civil, les dettes de la communauté sont pour moitié à la charge de chacun des époux ou de leurs héritiers. Il suit de là que la mère d'Augustine s'est trouvée, par le fait de la mort de son mari, responsable de la moitié de la somme promise pour dot à leur fille religieuse. L'autre moitié est tombée à la charge des trois filles, seules héritières du père : Augustine, religieuse, et ses deux sœurs restées à la maison avec leur mère. Par suite du décès du père, la communauté se trouvait avoir pour débiteurs légaux : 1° la mère, pour moitié du capital souscrit par le père ; — 2° les trois sœurs, pour l'autre moitié, mais divisée en trois parts égales, qui équivalaient au sixième de la somme totale, et sans aucune responsabilité commune.

4° La communauté, au lieu d'un débiteur, en a donc quatre. Elle aurait pu assurément les conserver tous les quatre et demander à chacun d'eux sa portion de rente, ou le versement de sa portion de capital. L'une et l'autre chose était justifiée aux yeux de la justice et du droit français, ainsi que nous l'avons prouvé.

Au lieu de cela, la communauté fait souscrire à la mère un engagement de *dix mille francs* à verser après sa mort, en la déchargeant de tout intérêt jusqu'à sa mort. Un pareil engagement est-il licite ?

La question peut se poser soit au point de vue du montant de la somme souscrite, soit à raison de la qualité de la personne qui a souscrit.

a) Pour résoudre la première question il nous manque une donnée esssentielle, savoir, la *quotité* de la dot due à la communauté et le montant de l'intérêt payé chaque année par le père d'Augustine. Notre correspondant n'ayant pas jugé à propos de nous le donner et son exposition étant incomplète, — comme il arrive trop souvent, — cela nous obligerait à de nombreuses suppositions.

Il nous faudrait aussi l'âge de la mère avec son état de santé, enfin tous les renseignements que prennent les compagnies d'assurances quand il s'agit de contracter une assurance à rentes viagères. En somme, le contrat par lequel la communauté consent à abandonner une rente annuelle pour le versement d'un capital déterminé après la mort du débiteur, est de même nature que les contrats de rentes viagères et se calcule d'après les mêmes principes.

b) La mère avait-elle *qualité* pour souscrire cet engagement de dix mille francs, qui représente la totalité de la somme due ?

Au point de vue de la justice stricte, la mère n'était tenue que pour sa moitié. Si on l'a forcée, ou si on l'a trompée pour l'autre moitié, il y a *injustice* et *obligation* de la délier de sa parole.

Faisons une autre supposition, celle de l'hypothèse d'un engagement pris par la mère en toute connaissance de cause : cet engagement n'oblige que la mère, et non pas les autres sœurs qui ne l'ont pas souscrit.

5° Quelle est la situation faite par la mort d'Augustine, la religieuse ?

a) Augustine a hérité de son père comme ses sœurs, par conséquent du *sixième*, tant en fait d'*actif* que de *passif*. L'art. 124 des *Normæ* prévoit que les religieuses peuvent acquérir à titre légitime, puisqu'il indique la manière dont elles doivent disposer de ces biens. Comme la succession était chargée de la dette contractée pour la dot, elle s'est trouvée débitrice à l'égard de sa communauté du *sixième* de la dot, les cinq autres sixièmes restant dus par sa mère et les deux sœurs restées dans le monde.

b) Après avoir hérité de son père, Augustine a pu faire un testament pour disposer des biens acquis, sans que cependant il y ait une *obligation* de le faire. C'est ce qui résulte de la comparaison des art. 120 et 124 : « De bonis, quæ sororibus, dit le dernier, post emissa vota quocumque legitimo titulo obvenerint, ipsæ *debent*, *vel* respective *possunt* disponere juxta normas hactenus statutas circa bona quæ ante primam professionem possidebant. » Voici ces règles : « Convenit tamen ut omnes et singulæ, antequam vota temporanea primo emittant, de suis bonis præsentibus et futuris per testamentum omnino libere disponant. »

Augustine a-t-elle fait un testament ? et en faveur de qui ? — Encore deux points d'interroga-

tion qui restent sans réponse, faute d'un mot d'éclaircissement.

Si la communauté a bénéficié du testament d'Augustine, elle doit en accepter les charges, comme elle en a accepté les avantages. Or, la charge, c'est le *sixième* de la dot promise par le père et non remboursée à la communauté. Il faut cependant tenir compte, dans l'évaluation de la succession, du quart que l'art. 914 du Code civil réserve à la mère, et qui se trouve, lui aussi, chargé d'une portion de la dette ; ce qui enlève quelque chose à celle de la communauté pour sa part de l'héritage du père qui lui arrive par le testament d'Augustine.

S'il n'y a pas eu de testament, la situation est la même pour la mère, à qui la loi réserve le *quart* de la succession de sa fille. Pour les deux autres sœurs, elles héritent du reste, tant pour l'actif que pour le passif. C'est donc entre la mère et les deux sœurs que le sixième de la dot qui pesait sur la portion de la succession du père dont a hérité Augustine, doit être réparti, suivant les proportions que nous avons établies.

En somme la situation est des plus embarrassées et il faut l'intervention d'un homme d'affaires chrétien ou bien disposé pour établir les comptes respectifs de la communauté, de la mère d'Augustine et de chacune des sœurs.

Bien que la quotité de la dot ne soit pas indiquée, il nous paraît difficile d'admettre que la somme de dix mille francs versée à la mort de la mère n'en soit que la juste compensation. S'il y a eu excès dans l'appréciation au détriment des deux autres sœurs, qui se trouveraient réduites à la gêne, c'est un devoir pour la communauté de rendre à la mère le billet souscrit par elle et d'en faire un nouveau où l'on tiendra compte de toutes les remarques que nous avons faites. Pour le cas où la somme à verser à la communauté serait importante et mettrait la famille dans la gêne, il y aurait lieu de solliciter une remise en s'adressant au Saint-Siège.

Quant à la manière d'éviter l'action du liquidateur vu l'état actuel des communautés en France, nous déclarons que c'est à un avocat au courant de ces questions qu'il faut poser la difficulté.

Un abonné nous envoie les très sages réflexions qui suivent, et que nous insérons avec bon espoir qu'elles seront écoutées :

L'*Ami*, à la page 421, publiait les effusions de tristesse d'un confrère au sujet de la confession sacrilège des enfants.

Ne pourriez-vous pas, dans un intérêt général, rappeler à ce propos une pratique très recommandable dont beaucoup ont eu à se réjouir pour les grands... enfants, comme pour les petits ? Elle consiste à entendre le moins souvent possible la confession des enfants...

— Oh !... l'impie !...

— Attendez !... Entendre le moins souvent possible la confession des enfants SOI-MÊME, quand on est leur curé ou catéchiste. On est trop familiarisé avec eux ; on leur a dit trop de mal du péché et du pécheur ; comment voulez-vous que ces pauvres enfants, même s'ils ont une grande foi et une absolue confiance, viennent vous dire ensuite à vous qui les reconnaîtrez : « Cet odieux pécheur, c'est moi ; cet affreux péché, c'est moi qui l'ai commis ! » Ce serait tout simplement héroïque. Avons-nous bien raison de demander tant d'héroïsme ?

Je crois, après une longue expérience très variée quant aux personnes, que nous nous estimons parfois trop indispensables à nos pénitents et que, par là-même, nous limitons sans en avoir l'air leur liberté, ce qui occasionne le sacrilège. Il ne faut pas seulement *laisser* la plus entière liberté à tous et toujours pour le choix du confesseur : il faut encore la *faciliter*. Je voudrais dire plus, malgré l'apparente contradiction dans les termes : il faudrait l'*imposer*. J'entends par là que l'on doit obliger les pénitents habituels à s'adresser de temps en temps à un autre confesseur, soit en s'absentant habilement au moment propice, soit en se donnant quelque indisposition... diplomatique et en assurant le service par un autre. En imposant cette précaution à l'égard des religieuses, l'Eglise ne nous invite-t-elle pas à l'étendre aux fidèles en général, surtout à la jeunesse ?

J'ai connu un modeste desservant qui n'entendait presque jamais ses enfants du catéchisme. Il appelait le jeudi un confrère voisin, l'installait au confessionnal, se tenait au milieu de ses enfants pour les surveiller, les disposer par quelques mots discrets, leur inspirer surtout la contrition et une grande confiance. La confession allait rondement ; les enfants étaient heureux ; le pasteur plus heureux encore.

Il agissait de même pour les grandes personnes la veille des fêtes et surtout pour le temps pascal, appelant un confrère libre ou un religieux qu'il avait soin d'annoncer le dimanche, s'effaçant discrètement tandis que le confrère travaillait, pour ne gêner aucune liberté.

Ce sont des industries suggérées par la plus pure charité sacerdotale, ainsi que par une claire notion des redoutables responsabilités pastorales.

Un aumônier d'un grand pensionnat de demoiselles, que j'ai connu, n'entendait jamais la première confession qui suivait la rentrée, soit à Pâques, soit aux grandes vacances, sauf pour les nouvelles. Quelque défaillance dans les devoirs religieux, dans les fréquentations, lectures, etc., pouvait s'être produite. Comment oserait-on le lui dire, à lui qui avait coutume de faire en chaire des recommandations si chaudes avant les vacances ?

Il était régulièrement malade ou en voyage durant la retraite annuelle des enfants..., pour

assurer toute liberté au prédicateur et aux retraitantes.

Deux ou trois fois par an il rappelait publiquement que la confession annuelle est obligatoire selon le précepte de l'Eglise ; *que l'on peut se borner à cela* (les maîtresses s'agitaient dans leurs stalles), mais que l'on a le droit de se confesser chaque jour en se mettant dans les dispositions requises ; que lui, aumônier, est et sera toujours au service de toutes et de chacune — et il l'était, — que cependant personne n'est obligé de s'adresser à lui (mouvement dans les stalles). Il s'était entendu avec les supérieures et des confrères pour que l'on donnât satisfaction au moindre désir à cet égard. Les religieuses, qui avaient trouvé singulière cette manière d'agir, ne tardèrent pas à comprendre en voyant les résultats : fréquentation fervente des sacrements, esprit de soumission simple et cordiale, franche piété. Les plus anciennes disaient : « Nous avons eu tant de peine autrefois pour décider nos enfants à se confesser ; maintenant il faut les retenir ; elles y iraient tous les jours. »

En résumé je dirais à votre bon correspondant : — Préparez vos enfants avec soin à la confession ; n'exagérez pas l'examen de conscience ; insistez sur la contrition ; et surtout, surtout, procurez-leur souvent un bon confesseur autre que vous-même.

Q. — Comment rédiger l'acte de baptême des enfants illégitimes ou nés de parents qui ne sont unis que civilement ?

R. — Il existe une loi canonique au sujet des noms à donner aux enfants que l'on baptise. Cette loi se trouve au Rituel romain, titre X, ch. III. Ce chapitre a pour but de tracer les règles à suivre pour inscrire les baptêmes. Après avoir donné la formule ordinaire, qui sert pour les enfants nés de légitime mariage, *ex conjugibus*, la rubrique vise le cas des enfants illégitimes : on doit, autant que possible, inscrire les noms du père et de la mère, et, pour le cas où on ne les connaîtrait pas tous deux d'une manière certaine, celui que l'on sait, en ayant soin toutefois d'éviter la diffamation. « Si infans non fuerit ex legitimo matrimonio natus, nomen saltem *alterius* parentis, de quo constat, scribatur (omnis tamen infamiæ vitetur occasio) ; si vero e neutro constat, ita scribatur : *Baptizavi infantem, cujus parentes ignorantur.* »

Voilà la loi canonique au sujet de l'inscription des noms des parents dans l'acte de baptême. Quels sont les motifs qui ont déterminé l'Eglise à *exiger* l'inscription des noms des parents, quand ils sont connus d'une manière certaine ? Nous disons *exiger*, parce que le subjonctif *scribatur* indique une *obligation*.

Pour bien répondre à cette question, nous devons examiner la chose au point de vue du droit *naturel*, du droit *ecclésiastique* et du droit *civil français*. Dans les trois cas, il s'agit de constater l'*identité* d'une personne et de la rattacher à ses auteurs.

I. L'IDENTITÉ AU POINT DE VUE DU DROIT NATUREL. — Le droit naturel impose aux parents le devoir de pourvoir à l'éducation physique et morale des enfants qu'ils ont mis au monde. Peu importe le mode de la naissance ; dès lors que le sang des parents coule dans les veines de l'enfant, il crie en sa faveur. Par conséquent, à moins de circonstances exceptionnelles basées sur le bien *public*, les parents doivent *reconnaître* leurs enfants, afin de pouvoir leur rendre les soins dont ils ont besoin. De même, les enfants sont tenus à respecter leurs parents et à les aider, même au point de vue spirituel : il faut donc qu'ils les connaissent. Enfin le bien de l'enfant y est engagé : un mariage contracté, même de bonne foi, avec des parents à un degré défendu est invalide. Les parents sont donc tenus, comme les curés, à établir la vraie parenté : ce qui ne peut se faire qu'en reconnaissant leur progéniture l'un et l'autre, quand il n'y a pas un bien public supérieur qui le leur défend.

II. L'IDENTITÉ AU POINT DE VUE DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE. — Elle a pour but de faire connaître les parents de l'enfant et le mode de sa naissance, afin de savoir quel sang coule dans ses veines et de quelle manière il y coule.

Ce que l'Eglise a eu en vue, c'est surtout de préciser la parenté de l'enfant du côté *paternel*, à raison des empêchements de consanguinité en ligne directe et en ligne collatérale : ce qui ne peut se faire qu'en mentionnant le nom du père, si on le peut, dans l'acte de baptême.

Quelle est la loi qui impose cette obligation ? Celle qui nous impose le devoir de rechercher les empêchements, même cachés, afin d'assurer la validité des mariages.

Il y a aussi une loi qui oblige à indiquer si l'enfant est légitime ou non, afin de l'empêcher d'approcher des Ordres sans dispense. Ces deux obligations se réduisent à ceci : faire à l'enfant, autant que la loi le permet, un état religieux aussi complet que possible.

Comment faut-il s'y prendre ? Disons d'abord que l'Eglise ne connaît les fidèles que sous leur nom de baptême, celui qu'elle leur donne sur les fonts baptismaux, et que les noms patronymiques lui sont indifférents. Ainsi ses évêques signent de leur nom de baptême les décisions des conciles et leurs mandements épiscopaux. C'est aussi sous son nom de baptême que le prêtre qui célèbre nomme l'Ordinaire du lieu au canon de la messe : *et Antistite nostro N.* Le Pape élu prend un nom de papauté qui fut primitivement son nom de baptême, et sous lequel il est seul désigné, renonçant, comme l'épouse, à son nom patronymique.

L'enfant que l'on apporte au baptême est un inconnu pour l'Eglise, devant laquelle il n'a pas de nom : « Et quoniam iis qui baptizantur, dit le Rituel (tit. II, ch. I, n. 54), tanquam Dei filiis in

Christo regenerandis et in ejus militiam adscribendis, nomen imponitur, curet ne obscœna, fabulosa, aut ridicula... nomina imponantur. » C'est donc au moment du baptême que l'Eglise, par son ministre, impose un nom qu'elle approuve à l'avance. C'est sous ce nom que les interrogations sont faites pendant toute la cérémonie du baptême, sans qu'il soit question à aucun moment du nom patronymique des parents. Bien plus, l'Eglise ne se préoccupe nullement des noms qui ont été inscrits sur les registres de l'état civil pour choisir le nom de baptême en conformité avec eux.

Plus tard, l'enfant n'est connu que sous son nom de baptême, ou de confirmation pour l'administration de ce dernier sacrement. Pour l'admission dans les confréries, qui exigent l'inscription des noms, le P. Pradel fait observer que l'on doit *surtout* inscrire le nom de baptême, qui *seul suffit à la rigueur* [1]. Enfin, lors de la grande prière pour les défunts, l'Eglise se contente encore de les appeler par leur nom de baptême. (*Rit. rom.*, tit. VI, ch. v, n. 3).

Nous aurions encore pu citer d'autres exemples, ceux de l'extrême-onction, etc. Cela nous suffit pour conclure que les noms patronymiques ne sont rien devant l'Eglise et qu'ils lui servent seulement, quand elle les insère sur ses registres, à établir l'*identité* d'un individu, et non pas à prouver la *légitimité* de son origine.

Ces explications permettent de comprendre la recommandation du Rituel : « Il faut inscrire sur le registre de baptême les noms des parents, si on les connaît tous les deux d'une manière certaine, et si l'on n'en connaît qu'un, on le mentionnera. »

Quelle est la formule à suivre ? — La même que pour les enfants légitimes, en supprimant le mot *conjugibus* et en ajoutant, si on le veut, que les parents sont libres ou mariés seulement civilement, ou après divorce. Le Rituel trace, en effet, cette ligne de conduite, au moins pour ce qui regarde l'inscription du nom du père, et ensuite de celui de la mère. La suppression du mot *conjugibus* indique que l'enfant est *illégitime ;* mais rien n'empêche d'ajouter quelques détails qui ne sont pas diffamatoires.

III. L'IDENTITÉ AU POINT DE VUE DU DROIT CIVIL. — C'est ce que la loi appelle l'*état civil*. On désigne par *état civil* la situation *juridique* d'un individu dans la société. Les actes importants de sa vie, naissance, mariage, adoption, divorce, décès, etc., sont consignés dans des registres officiels, dont tout intéressé peut demander un extrait.

L'*acte de naissance* a pour but de constater la filiation, et les règles tracées varient suivant que les parents sont mariés, ou sont libres aux yeux de l'Etat.

1° *Filiation des enfants nés de personnes mariées.* — On doit porter à l'acte de naissance les noms des *deux époux*. L'article 312 du Code civil décide que l'enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari, par application du principe du droit romain : *Is pater quem nuptiæ demonstrant*. Cette présomption est d'ordre public ; en dehors de rares hypothèses, *aucune preuve*, pas même l'aveu de la mère, n'est admise contre elle. Il suit de là que l'enfant né de l'adultère occulte de la femme porte à l'état civil le nom d'un homme qui n'est pas son père.

Il faut encore remarquer que la loi civile admettant le divorce et le mariage nouveau des personnes divorcées, sans s'occuper de la solution de leur union par l'Eglise avec une cause canonique, regarde comme ayant contracté un mariage valide les personnes divorcées, et déclare leurs enfants légitimes au même sens que les enfants du premier mariage : elle leur applique donc la présomption de l'article 312 du Code civil.

2° *Filiation des enfants nés de personnes libres.* — La preuve de la *maternité* peut se faire par tous moyens, même par témoins, s'il existe un commencement de preuve par écrit. Mais la simple indication du nom de la mère dans l'acte de naissance ne suffirait pas pour faire preuve complète de la maternité.

Quant au père, la loi ne l'inscrit pas d'office comme père, mais elle l'autorise à reconnaître l'enfant dans l'acte de naissance et à lui faire ainsi un état civil au nom du père. La reconnaissance de l'enfant peut être contestée par tout intéressé, mais la recherche de la paternité est interdite.

Quant aux enfants *adultérins* ou *incestueux*, la recherche de la maternité elle-même est interdite ; bien plus, ils ne peuvent être reconnus par leur père et par conséquent légitimés.

Il suit de là que le père en reconnaissant un enfant naturel, même en dehors du mariage, lui confère les droits d'enfant légitime, contrairement à la loi ecclésiastique, qui ne reconnaît la légitimité que pour les enfants nés d'un mariage valide aux yeux de l'Eglise.

Ces principes posés, voici comment nous aurions cru devoir rédiger l'acte de baptême d'un enfant né de divorcés remariés au civil, pour nous conformer au Rituel :

L'an 1905, le 27 janvier, je soussigné, curé de cette paroisse, ai baptisé un enfant né le 21 janvier 1905 d'André Pons et de Lucie Rigal, unis civilement, après, avoir l'un et l'autre divorcé avec leur légitime époux. On lui a imposé le nom de Jean.

Avec cela nous avons tout ce que désire l'Eglise qui sait par là que l'enfant est adultérin, ses parents étant mariés validement à d'autres.

Quant à donner à l'enfant le nom de Jean Rigal, nom de la mère, au lieu de Jean Pons, celui du père, nous n'en voyons pas la nécessité : l'Eglise ne basant pas sur cette identité de nom avec le père la légitimité de l'enfant, et l'Etat accordant à des enfants naturels, mais reconnus, le droit de porter le nom de leur père.

---

[1] Pradel, *Manuel du Très Saint Rosaire*, p. 101. — Cf. Tachy, *Les Confréries*, 2e édition, n. 226.

Q. — Dans ma paroisse, comme dans tout le pays, pendant tout le carnaval on danse depuis vêpres jusqu'à l'*Angelus*, c'est-à-dire jusqu'à la nuit. Cela on ne l'empêchera jamais, et la moralité de ma paroisse, et le nombre très grand d'enfants dans chaque famille prouvent qu'il y a plus d'enfantillage que de malice.

Mais voici le cas. En dehors de la fête patronale on ne dansait plus. Cette année on dansera. Ces filles de 16 à 20 ans voudraient allier la religion au plaisir. Quelques-unes se confessent et communient pour les fêtes, quelquefois pour le 1er vendredi du mois. Naturellement, elles n'ont jamais eu, au bal, quoiqu'elles s'accusent d'avoir dansé, ni pensées ni désirs mauvais. Mais puisqu'elles s'accusent de danser, puis-je continuer à leur donner l'absolution chaque fois ?

Si je leur demande de ne pas danser, je ne crois pas qu'elles me le promettront, ou elles ne tiendront pas leur promesse.

Puis-je, en conscience, laisser introduire l'usage de ces 4 ou 5 bals nouveaux, ou dois-je essayer, en refusant l'absolution à ces enfants encore en robe courte et cheveux pendants, d'enrayer cette innovation ?

Elles n'abandonneront certainement pas les sacrements. Elles en restreindront, peut-être, la réception à 3 ou 4 circonstances où j'appelle des confrères pour confesser, et elles iront leur demander l'absolution.

R. — L'*Ami* a déjà bien des fois traité le sujet si pratique des danses : en 1901, pages 559, 624 et 759 ; en 1902, pages 254, 435, 529, 545 et 551 ; en 1903, pages 853 et 1072 ; et en 1904, pages 72 et 888. — Sans revenir sur les principes, nous nous contenterons aujourd'hui de donner les conclusions les plus propres à résoudre les difficultés qui nous sont indiquées et quelques avis qui pourront être utiles à beaucoup de nos confrères.

Il est des danses qui, soit par elles-mêmes, soit par la manière dont elles sont exécutées, sont absolument mauvaises : à celles-là il faut faire une guerre implacable. — Mais celles qui ne sont pas mauvaises de la sorte, sont toujours au moins dangereuses ; comme toute fréquentation entre jeunes gens et jeunes filles, elles excitent et allument toujours plus ou moins les passions, elles poussent à dire et laissent entendre bien des paroles légères et flatteuses dont on se délecte, et elles donnent facilement naissance à des amitiés sensuelles et à des fréquentations particulières plus dangereuses encore parce qu'on y cherche le secret et la solitude, et elles sont propres à inspirer dans le cœur des jeunes filles un amour insensé du plaisir, auquel elles sacrifieront volontiers tout le reste, une dissipation continuelle d'esprit et de cœur, et le dégoût de la prière, du recueillement et même du travail et de toute occupation sérieuse. Et s'il n'y a pas au moment des danses de mauvaises pensées consenties, il peut y en avoir après, à qui elles ont donné occasion, et là-dessus il ne faut pas entièrement se fier à toutes ces jeunes filles qui vous assurent qu'il ne s'y dit rien de mal et qu'elles n'ont pas même eu de mauvaises pensées ; n'oublions pas surtout à ce sujet un adage très appréciable ici : *Quod nobis placet sanctum dicimus*. D'ailleurs la plupart de ces jeunes filles ne s'examinent point, se rendent très peu compte de leurs pensées et même de certaines impressions ou immodesties privées, et sont toujours portées à s'excuser ; si elles s'accusent d'avoir dansé, c'est parce que c'est l'usage, mais elles ne veulent pas y voir une faute grave. Beaucoup cependant peuvent être de bonne foi, et il peut se faire que même en se délectant plus ou moins de mauvaises pensées et manquements à la modestie, elles ne croient pas pécher mortellement, et alors de fait ne font pas formellement des péchés graves. En tout cas, après les avoir interrogées prudemment, habilement et sérieusement, le confesseur ne peut que s'en remettre à l'adage : *Creditur pœnitenti tam pro se quam contra se dicenti*.

Aussi 1° à notre avis, quand le confesseur n'est pas bien convaincu que les danses qu'on ne veut pas abandonner sont une occasion prochaine de péchés mortels pour la pénitente, il ne devrait jamais refuser pour cela l'absolution et la communion dans le temps des Pâques, car il outrepasserait ses droits et s'exposerait à faire beaucoup de mal.

2° Si le curé peut espérer sérieusement, en se montrant un peu sévère, empêcher l'introduction des danses ou même seulement de danses plus fréquentes, comme il s'agit d'un grand bien, puisque la multiplication des danses ne peut en général que démoraliser de plus en plus une paroisse et être l'occasion de bien des fautes, on ne pourrait que le louer si, pour en arriver là, en dehors des Pâques, sans refuser l'absolution aux personnes coupables de péchés mortels et qui lui sembleraient suffisamment disposées, il refusait ou plutôt remettait à un peu plus tard la permission de communier, jusqu'à ce qu'elles montrent des dispositions meilleures ou fassent des promesses réellement sérieuses et auxquelles on puisse se fier, du moins quand ce retard apporté à la communion peut se faire sans de graves inconvénients.

Nous avons bien lu dans quelques théologiens que l'abolition des danses pourrait quelquefois être plus dangereuse que les danses elles-mêmes, parce que ces danses pourraient fort bien être remplacées par des fréquentations solitaires bien plus mauvaises. Quant à nous, nous avons été à l'œuvre, nous avons vu les choses de près, et nous avons toujours remarqué que les paroisses où il n'y avait point ou très peu de danses, étaient les paroisses où il y avait le moins de ces fréquentations et où il était le plus facile d'introduire la piété et la communion fréquente chez les jeunes filles, et que les paroisses où les danses étaient le plus en honneur étaient aussi celles où il y avait le plus de fréquentations en dehors même des danses.

3° Si le curé n'espère pas sérieusement arriver par la sévérité à un bon résultat très appréciable, il vaut mieux pour lui suivre les règles ordinaires et admettre à la communion toutes les jeunes filles qu'il croit suffisamment disposées, tout en protestant auprès d'elles contre la fréquentation des danses, en les excitant fortement à s'en abstenir, afin qu'on ne puisse pas s'autoriser de son silence,

et même en les engageant à revenir plus souvent à confesse, car plus elles reviendront souvent, plus en général il pourra prendre d'autorité sur elles. Nous supposons bien néanmoins qu'il ne s'agit pas de communions très fréquentes, qui ne peuvent s'accorder, sans quelque scandale, avec la fréquentation des danses.

4° Le curé ferait bien surtout de chercher, en dehors de la chaire et du confessionnal, à agir sur les familles sur qui il peut avoir plus facilement quelque influence, et à mettre dès la première et la seconde communion les jeunes personnes en garde contre l'entraînement des danses, en les groupant en confréries qui excluent formellement cette fréquentation des danses : en les unissant ainsi, il serait plus fort sur elles et elles-mêmes seraient plus fortes aussi pour résister.

Q. — Un prêtre nommé curé d'une paroisse devient-il de droit directeur des Tertiaires de Saint-François de cette paroisse, son prédécesseur l'étant auparavant ?

R. — Le gouvernement des Tertiaires séculiers appartient exclusivement aux supérieurs de l'Ordre auquel ils se rattachent. C'est ce qui ressort de la lecture de toutes les règles de ces sociétés.

Aussi le cardinal Jacobini, secrétaire d'Etat, n'hésitait-il pas à écrire, le 22 septembre 1882, aux évêques d'Italie une lettre où il disait, en parlant du Tiers Ordre franciscain :

Ordinaria facultas penes varias Franciscalium familias exstat ; ast ubi Franciscalium conventus desunt, recurre ad Ministros Provinciales vel generales Ordinis ut hujusmodi necessitati prospiciant, sive aliqualem religiosum ad ecclesias parochiales mittendo, ut inibi fideles, si qui desiderant, ad Tertium Ordinem recipiat, vel ipsos parochos delegando, eisque opportunas facultates communicando [1].

Afin de favoriser davantage la propagation du Tiers Ordre, si désirée par Léon XIII, comme on le voit par l'encyclique *Auspicato* du 17 septembre 1882, le P. Général de Rome a coutume de donner plein pouvoir à tous les évêques qui le demandent de conférer aux prêtres de leurs diocèses la faculté d'admettre dans le Tiers Ordre, en exceptant seulement les localités où se trouve un couvent du premier Ordre et du tiers Ordre de Saint-François. Mais ceux qui ont reçu ces facultés des Supérieurs de l'Ordre ne peuvent les transmettre à d'autres [2]. C'est ce que dit le passage suivant : « Les pouvoirs du chapelain délégué sont *personnels*, et il ne peut se faire remplacer ni pour la bénédiction du vêtement, ni pour la profession, ni pour les bénédictions papales ou absolutions avec indulgence plénière, excepté s'il en a reçu la permission explicite [3]. »

Dès lors que les pouvoirs accordés sont *personnels*, ils ne passent pas au successeur dans la fonction : celui-ci devra demander lui-même des pouvoirs, s'il désire admettre les fidèles ou même simplement donner l'absolution générale.

Une autre conséquence de la nature de ces pouvoirs *personnels*, c'est de rester attachés à la personne, même dans une autre paroisse. Un curé, ou tout autre prêtre, chargé de la direction d'une Congrégation de ce genre, peut, dans le cas où il est transféré là où se trouve une Congrégation soumise à une autre direction supérieure, continuer ses fonctions, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle approbation ; il doit seulement en informer le Visiteur de l'Ordre, afin de veiller avec lui au bien de la Congrégation [1].

Pour obtenir les pouvoirs nécessaires comme directeur d'une Fraternité, on peut s'adresser à n'importe laquelle des trois branches de l'Ordre de Saint-François. Autrefois ces trois branches ayant en France des maisons, la requête pouvait être adressée à l'une ou à l'autre de ces maisons. Depuis la dispersion de ces religieux, il faut s'adresser aux maisons étrangères. Le plus facile est d'écrire à Rome soit aux Frères Mineurs, dont la procure se trouve dans le grand couvent de Saint-Antoine, *via Merulana*, 120, près de Saint-Jean de Latran ; soit aux Frères Mineurs Capucins, dont la procure se trouve dans le couvent annexé à la basilique des Douze-Apôtres, *piazza dei Santi-Apostoli ;* soit enfin aux Tertiaires Réguliers de Saint-François, qui ont leur procure *via in Miranda*, 2.

Aujourd'hui, en vertu du décret du 4 mars 1903, rendu par la S. C. des Indulgences après entente avec les Supérieurs généraux de l'Ordre, les pouvoirs ainsi concédés sont valables pour n'importe quelle Fraternité, même pour celle d'une branche différente.

De plus, les Tertiaires reçus au noviciat par un prêtre muni de pouvoirs *personnels* provenant d'une branche spéciale, peuvent faire profession entre les mains d'un autre prêtre ayant des pouvoirs d'une branche différente [2].

Q. — Au signal de la cloche annonçant que le saint Viatique va être porté à un frère malade, nos meilleurs chrétiens se rendent, mais sans cierge, à l'église pour saluer le Saint-Sacrement à son passage et faire à sa suite quelques pas. Ces fidèles, dans le cas (ils n'ont pas de cierge), gagnent-ils les indulgences ? Si oui, quelles indulgences ? Le Rituel veut qu'on les annonce ; il devrait aussi nous les faire connaître.

R. — Les indulgences accordées à ceux qui accompagnent le *Viatique* sont expliquées au n. 81 de la *Raccolta*.

Pour encourager les fidèles, y est-il dit, à accompagner Jésus au Très Saint Sacrement quand on le porte en Viatique aux malades, le Souverain Pontife Paul V, le 5 novembre 1606, et le V. Innocent XI, le 1er octobre 1688,

[1] Tachy, *Les Tiers Ordres*, n. 78.
[2] Beringer, *Les Indulgences*, 3e édition, t. II, p. 497.
[3] Tachy, *Les Tiers Ordres*, n. 80. — Mocchegiani, *Collectio indulgentiarum*, 1897, n. 1561, p. 754.

[1] Beringer, *l. c.*, p. 499.
[2] *Ami*, 1903, p. 523. — Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. II, p. 499.

ont accordé certaines indulgences, qui ont été confirmées par le pape Innocent XII dans la constitution *Debitum pastoralis officii* du 5 janvier 1695. Ce sont les suivantes :

I. *Indulgence de sept ans et d'autant de quarantaines* à tous ceux qui accompagnent dévotement le Très Saint Sacrement avec une lumière ou un cierge allumé, quand il est porté en Viatique aux malades, pourvu qu'ils prient Dieu pour la concorde entre les princes chrétiens, l'extirpation de l'hérésie et l'exaltation de notre mère la sainte Eglise.

II. *Indulgence de cinq ans et cinq quarantaines* pour l'accompagner comme il est dit ci-dessus, mais sans lumière.

III. *Indulgence de trois ans et d'autant de quarantaines* à celui qui, en cas d'empêchement légitime, se fera remplacer par une autre personne pour accompagner le Très Saint Sacrement avec une lumière.

IV. *Indulgence de cent jours* à ceux qui par suite d'un empêchement légitime, ne pouvant accompagner personnellement le Saint Viatique, réciteront alors un *Pater noster* et un *Ave Maria* à l'intention du Souverain Pontife.

Dès lors que vos chrétiens ne font que quelques pas avec le saint Viatique, ils ne peuvent gagner que la dernière indulgence, c'est-à-dire celle de cent jours, et à la condition encore d'avoir un empêchement légitime et de réciter un *Pater* et un *Ave* à l'intention du Souverain Pontife.

Les Souverains Pontifes ont aussi prévu le cas où le Saint-Sacrement est porté aux malades, ou plutôt aux *infirmes*, mais en dehors du cas du Viatique. Martin V, par sa bulle *Ineffabile* du 26 mai 1429, et Eugène IV, par sa bulle *Excellentissimus* du 26 mai 1433, avaient déjà accordé des indulgences que Pie IX, par rescrit de la S. C. des Indulgences du 18 juillet 1877, a modifiées de la manière suivante :

1° *200 jours* d'indulgences quand on accompagne, même sans lumière, le Très Saint Sacrement porté aux malades ;

2° *100 jours* quand on l'accompagne en toute autre circonstance [1].

LITURGIE

Q. — Les cérémonies et la messe du samedi saint réclament-elles un seul prêtre, selon les règles de la liturgie, ou peuvent-elles être faites par deux prêtres ?

R. — L'Eglise veut, comme cela résulte de nombreux décrets, qu'on s'en tienne strictement aux règles qu'elle a tracées, et en conséquence celui qui dit la messe le samedi saint doit également faire les cérémonies qui précèdent, malgré la coutume contraire qui pourrait exister. Cela est d'autant plus certain aujourd'hui qu'un vieux décret du 14 juin 1608, n. 386, admettant la divisibilité des fonctions a disparu de la nouvelle Collection, et qu'il ne reste plus que les décrets ordonnant que tout soit fait par le même prêtre (S. R. C., 1er sept. 1838, n. 2783, ad 1) et par le même diacre (S. R. C., 22 juil. 1848, n. 2965, ad 3).

On excepte seulement la bénédiction du feu nouveau et aussi l'aspersion de l'eau bénite, qui peuvent être faites par un autre prêtre que le célébrant, là où c'est la coutume. (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2684, ad 8 ; 29 nov. 1856, n. 3039, ad 5).

Q. — 1° Quand le prêtre doit chanter au pied de l'autel les oraisons de l'*Asperges*, de la bénédiction du Très Saint Sacrement, etc., les Rubriques font-elles une obligation aux diacre et sous-diacre, ou aux acolytes, de tenir devant lui le livre ou le carton, ou bien peut-il le tenir lui-même ?

2° Y a-t-il obligation pour le prêtre qui préside les vêpres, d'avoir un pupitre pour chanter les oraisons, qu'il soit accompagné de chapiers d'honneur ou de simples acolytes ?

3° Quand la disposition particulière des lieux oblige le célébrant à passer par le milieu des degrés de l'autel pour se rendre à la banquette, fait-il la génuflexion au bas des degrés ou au sommet ?

4° Le chant du *Stabat* usité en France devant le monument du jeudi saint peut-il être présidé par un prêtre revêtu de la chape ?

5° Des religieux situés dans une tribune et placés derrière les fidèles, sont-ils tenus de prendre un surplis pour les chants de la messe ou des vêpres ?

R. — Ad I. Le Cérémonial des évêques dit qu'après l'aspersion de l'eau bénite, le célébrant au bas de l'autel chante les versets et oraison marqués au Missel, tenu alors par les ministres sacrés ou placé sur un pupitre (liv. II, chap. XXXI, n. 3). C'est également aux ministres sacrés à genoux sur les degrés de l'autel qu'il appartient de tenir le livre pour le chant des oraisons avant la bénédiction du Saint-Sacrement (liv. II, chap. XXXIII, n. 27 et 35).

Ad II. Le même Cérémonial enseigne que l'officiant, aux vêpres solennelles, chante l'oraison, ayant deux acolytes à ses côtés avec leurs flambeaux, et un autre au milieu tenant le livre sur lequel il lit l'oraison (liv. II, chap. II, n. 10). Il peut aussi avoir un pupitre pour soutenir le livre (n. 1643, ad 5).

Ad III. Il nous semble avec De Herdt que la génuflexion dans le cas exposé doit se faire au bas des degrés, parce que c'est alors seulement qu'on quitte vraiment l'autel. (Tome I, n. 314).

Ad IV. A notre avis, prendre la chape pour présider au chant du *Stabat*, c'est au moins excessif. (Cf. *Cérémonial* de Baldeschi, traduit et augmenté par M. Favrel, chez Douillier, à Dijon, 1847, en note p. 317).

Ad V. Il n'y a rien de prescrit. Suivez l'usage de votre église.

Q. — Prière de voir si le décret des Rites du 19 février 1903, *in Romana*, ne contredit pas la réponse donnée page 271 à propos de saint Thomas de Villeneuve, *double*, tombant dans la férie des Quatre-Temps.

R. — Le décret qu'on nous prie d'examiner ne paraît pas fait pour le cas de la page 271. Quand

[1] *Raccoltà*, 1898, n. 80, p. 114.

on a à dire la messe d'un confesseur pontife, dont l'oraison est la même que celle d'une vigile qui a mémoire ce jour-là, rien de plus naturel qu'on prenne pour varier, *in casu* (celui de saint Agapit coïncidant avec la vigile de saint Mathieu) *aliisque similibus*, la messe *Sacerdotes* au lieu de la messe *Statuit*. Car les vigiles n'ont pas de commun, et les confesseurs pontifes ont des messes de rechange. De là, le décret du 5 fév. 1895, n. 3844, ad 5, sur lequel nous avons appuyé notre réponse.

Mais dans le décret du 19 février 1903 qu'on nous objecte, c'est tout autre chose. Il s'agit de plusieurs saintes femmes martyres, dont l'oraison est la même que celle du lundi de la 3e semaine de Carême. Ici, il n'y a pas de messe de rechange pour les saintes femmes martyres. Si on dit leur messe, on comprend de suite que pour varier la mémoire du Carême il faut recourir à la férie suivante; mais ce décret ne vaut pas pour saint Thomas de Villeneuve tombant le vendredi des Quatre-Temps de septembre.

Q. — Le titulaire de l'église paroissiale est sainte Catherine. De qui devons-nous faire mémoire dans notre chapelle semi-publique, qui n'a pas de titulaire? Il s'agit d'une chapelle de maison religieuse.

R. — Un point hors de doute, c'est d'abord que vous n'avez pas à vous occuper du titulaire de la paroisse où votre couvent est bâti.

Quant à la mémoire à faire dans votre chapelle semi-publique, c'est (à défaut de titulaire sous lequel elle ait été solennellement bénite) le patron de lieu, et à son défaut le patron du diocèse. (Cf. *Ami*, 1902, p. 841 et 1130).

Q. — 1° Peut-on accepter un honoraire pour chacune des trois messes de Noël?

2° Comment un curé qui a un binage doit-il procéder pour faire l'eau bénite de la Pentecôte dans sa 2e église, où il n'y a pas de cierge pascal, puisqu'il n'a pas pu être bénit le samedi saint?

3° Peut-on accepter un honoraire pour l'office des Présanctifiés?

R. — Ad I. C'est le sentiment de tous les auteurs qu'un curé, ce jour-là, après avoir acquitté une des messes pour sa paroisse, peut recevoir un honoraire pour chacune des deux autres ; ce qui fait un honoraire pour chaque messe.

Ad II. Il semble qu'il y a lieu d'appliquer ici la règle rappelée par le décret d'Urgel (29 mai 1900, ad 1) et d'emporter une partie de l'eau baptismale de la paroisse principale dans l'annexe.

Ad III. Dans l'office des Présanctifiés, le prêtre ne faisant que consommer la seconde des hosties consacrées la veille, il n'y a pas de messe, et partant il ne peut recevoir un honoraire.

Q. — Notre Ordo doute qu'un oratoire semi-public puisse être solennellement bénit, si la partie souterraine ou crypte est réservée à des usages profanes. Car un décret du 4 mai 1882, dit-il, déclare absolument qu'on ne pourrait pas consacrer une église dans ces conditions.

R. — Voici le texte de ce décret :

Rmus Dom. Archiep. Taurinen. exposuit nonnulla quæsita quoad subterranea loca ecclesiarum quæ in ejusdem Archidiœcesi brevi consecrandæ sunt ; ubi spectacula, theatri more, ad juventutem præsertim honeste exercendam peragenda essent.

Resp. Non licere, utpote quod ecclesia cum sua parte subterranea consecratur per modum unius. (S. R. C., 4 mai 1882, n. 3546).

Q. — 1° Ici, un diacre en surplis assiste habituellement le célébrant à la bénédiction du Saint-Sacrement. Arrivé à l'autel, il met l'étole à la manière des diacres, et lui-même expose le Saint-Sacrement. Au moment de la bénédiction, il monte à l'autel avec le célébrant et lui remet l'ostensoir, *utroque stante*.

Or il paraît qu'au grand séminaire de B. on enseigne que le diacre ne peut remettre l'ostensoir au célébrant que s'il porte la dalmatique.

Existe-t-il un décret qui s'oppose à notre manière de faire ?

2° On lit dans l'*Ami* en 1902, page 609 : « A la reprise de Laudes on ne dit ni *Pater* ni *Ave*... (S. R. C., 18 mai 1883, n. 3574, ad II). »

Un Cérémonial imprimé à Rome en 1892 dit le contraire : « Ad Laudes autem, quæ dicuntur tanquam Hora distincta a Matutino, præponi debet *Pater* et *Ave*, juxta Rubricam illam : « Ante omnes Horas, præterquam ad Completorium, dicitur secreto *Pater noster* et *Ave Maria*. » L'auteur aurait-il ignoré le décret de 1883 ?

R. — Ad I. Votre pratique est conforme à ce qui se fait en beaucoup d'églises de Rome ; elle n'a contre elle aucun décret, et elle est enseignée par Le Vavasseur dans son *Cérémonial à l'usage des petites églises*, Part. VII, n. 43. Vous pouvez la garder sans aucun scrupule.

Ad II. Il est évident que l'auteur n'aurait pas prescrit le *Pater* et l'*Ave* avant Laudes, s'il s'était rappelé le décret que nous avons cité et qui est dans la nouvelle Collection.

Q. — Peut-on séparer sans raison, *en dehors du chœur*, les Petites Heures les unes des autres ?

R. — Cela est certain et n'est contesté par personne. Chaque Heure constitue par elle-même un tout complet, et la Rubrique prévoit le cas, en ordonnant de dire *Pater noster* après l'Heure qu'on vient de réciter, toutes les fois qu'elle n'est pas suivie d'une autre Heure, *nisi alia Hora subsequatur*. (Tit. XXXII, n. 1).

Q. — 1° A quelle époque remonte la bénédiction qui se donne à la fin du chemin de la croix ?

2° Cette bénédiction est-elle obligatoire ?

3° Avec quelle croix doit-elle se faire ? Si l'église possède une relique de la Vraie Croix, exclut-elle nécessairement toute autre croix ?

R. — Ad I. C'est avec le temps que s'est insensiblement introduit l'usage de donner la bénédiction à la fin du chemin de la croix. Mais on